

# مَحَاوِلُ فِلَسْفِيَّةٍ

تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة والاسكندرية





# محاولات فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة والاسكندرية

مكتبة الأنجلو المصرية  
طبع في المطبع والنشر  
١٩٥٠

الطبعة الثانية  
نوفمبر سنة ١٩٦٧

للطبعة الفنية الحديثة  
١٠ شارع سينما ١٠٠٠٠

مَحَاوَلَاتُ فَلْسَفِيَّةٍ



## الإهداء

إلى المثل الحمى للخلق الرضى والطبع الفلسفى  
المرحوم الأستاذ يوسف كرم  
أقدم هذه المحاولات ، على استحياء  
تحية ود وإعجاب واحترام واقتداء .

ع.أ.





# تقديم

## الطبعة الأولى

المحاولات الفلسفية التي أقدمها اليوم إلى الجمهور الفلسفي في بلاد الشرق العربي ، قد تناولت موضوعات مختلفة ، ومثلت اتجاهات متنوعة ، وامتدت إلى فترات متباعدة . ولكنني أستطيع أن أقول إنها جميعاً ، على الرغم مما بينها من تفاوت ظاهر ، قد ألف بينها إحساس واحد وإلهام واحد وغرض واحد : الابتهاج بطلب المعرفة ، والسعى إلى سبيل الحق ، والاتجاه إلى قيم الروح .

\*\*\*

عصرنا هو عصر العلم، ويحق لنا أن نزهو به على سائر العصور: فقد جدّد العلم أحوال فكرنا وأحوال وجودنا ؛ كشف لنا عن كثير من أسرار الطبيعة ، ويسّر لنا أن نبسط سلطاننا عليها ؛ وبدّل النظرة القديمة التي كانت تجعل الإنسان غاية لسائر المخلوقات بنظرة جديدة حدّدت للإنسان مكانه من هذا الكون العجيب . هذا التقدم العلمي الهائل قد أذهل بعض الناس ، فتوهموا أن العلم وحده يستطيع أن يعطينا تفسيراً للكائنات كلها، وأن يزودنا بمعرفة العلل الأولى والأخيرة ، وأن يرسم لنا قاعدة للعمل ،

وأن يهديننا في الحياة سبيلاً سوياً . بل لقد أراد بعض المعجبين بالعلم أن يجعلوا منه ديناً يؤمنون به ويتعصبون له ! كما لو كان من الممكن أن نجد في مشاهدة الظواهر وتفسير ما بينها من روابط — وهو موضوع العلم — ما يكفي لإشباع حاجات نفوسنا المتطلعة وتحقيق مطامحها اللامتناهية ! وكما لو كان من الممكن أن نجد في العلم عزاءً من فقد آباءنا وأبنائنا ، ودفعاً لهمومنا وأحزانتنا !

\*\*\*

على أننا مهما نبغ من تثقيف الأذهان ومعرفة الأشياء ، فيجب علينا في كل لحظة أن نختار ، ولا بد من أن نراهن على وجودنا كله . بلزمننا أن نقرر هل نبتغي أن نكون من أصدقاء الروح أم من أنصار المادة ، وهل نريد أن نكون من حزب الله أم من حزب الشيطان . وماذا يعنيننا من قوانين النجوم وقوانين الذرات إذا كنا لا نعرف أنفسنا ونجهل سر مصيرنا ، وإذا كنا لا نستطيع الإجابة على السؤال الخطير الذي يوجه إلينا على الدوام : أنعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً أم نعمل لآخرتنا كأننا نموت غداً ؟ ولقد وضع « شكسبير » هذه المشكلة بعينها حين تساءل على لسان « هملت » : أيكون أم لا يكون ؟ ، ولكنه في الحق سؤال لا يُجاب عليه بالذهن الإنساني وحده .

\*\*\*

إننا إذا التفتنا إلى الحياة الباطنة ، ووضعنا مشكلة وجود الإنسان ومصيره على هذا النحو ، وجدنا أنفسنا ، أردنا أم لم نرد ، سائرين في الطريق السلطاني ، طريق الميتافيزيقا ، أقصد تلك الميتافيزيقا الصحيحة التي تطالبنا بأن تؤدي وظيفتنا الإنسانية ، فنحاول أن نفهم كل ما نشاهده في أنفسنا أو خارج أنفسنا ، وأن نتقد معارفنا ونبين قيمتها ، حتى نجد في ذلك الفهم والنقد ما يكفل لأعمالنا هداية ورشاداً . وفي الحق أن كل هاجس من هواجسنا ، وكل خطرة من خطراتنا ، وكل عمل من أعمالنا ينطوي على وجهة نظر أو موقف ، من المواقف الميتافيزيقية ، كما يقول بعض الوجوديين : إنك إذا وقفت على شاطئ البحر ورأيت شخصاً يوشك أن يغرق في الماء ، فأخذت تنظر إليه دون أن تصنع شيئاً ، فليس معنى هذا أنك وقفت منه موقفاً سلبياً فحسب ، بل معناه الأعظم أنك « اخترت » موقفاً معيناً ، أو صممت على أن لا تكون في جانبه . وفي الحق أن الحياة - كما يقول ديكارت - تدعونا دائماً إلى « الاختيار » و « التصميم » ، ولا تحتل الإرجاء والتأجيل . والحق أن كل شيء - حتى في مجال العلم والصناعة - يرجع إلى طهارة النفوس ومتانتها . فإذا استمرت تلك الطهارة وتلك المتانة في اضمحلال وذبول ، شهدنا ، نحن أو من يجيئون بعدنا ، حضارتنا بأسرها وقد أزھقت روحها وتدهورت إلى آية

العادات الموروثة ، وربما استحوالت علومنا كلها أدوات جهنمية  
تسخر للإبادة والتدمير .

\* \* \*

يلوح لنا إذن أن أولئك المسرفين في الإعجاب بالعلم قد نسوا  
أن المعارف العلمية لا تكفي للحياة الإنسانية الصحيحة . وفاتهم أن  
التربية الحديثة ترى أن تنمية القوى الروحية في الفرد أهم بكثير  
من تنمية قواه الذهنية ، لكي يصل إلى درجة « النضج » بمعناه  
الصحيح . ونضج الإنسان هو ذلك التطور الروحي الذي تمارسه  
النفوس الصافية في حياتها ، فتشعر حينئذ بأنها متآزرة كل التآزر ،  
لا مع أهل الوطن الواحد فحسب ، بل مع جميع أفراد  
الإنسانية ، بصرف النظر عن اختلافهم في اللغات والأديان  
والأجناس والأوطان .

ومتى تهباً للآمم المختلفة أن تدرك هذا المعنى ، أمكنها أن تسير  
قديماً نحو الفكرة الجليلة التي دعا إليها « الرواقيون » في العصر القديم  
وأذاعها « كانط » في العصر الحديث ، وهي أننا جميعاً رغم  
اختلافنا في الظاهر « مواطنون في عالم واحد » . ولا شك أن الإنسانية  
أحوج ما تكون اليوم إلى أولئك الذين بلغوا مثل هذا النضج  
الروحي ، فتحرروا بتشكيرهم وشعورهم من قيود الزمان والمكان .



هؤلاء الأحرار الناضجون هم المفكرون الذين أطلق الناس عليهم اسم «الحكام»، واختاروا لأنفسهم اسم «الفلاسفة»، أى محبي الحكمة. وشتان بين مكانة الفلاسفة وقادة الفكر في التاريخ وبين مكانة الملوك والسياسيين والفاتحين !

إن الاسكندر المقدوني ، ذلك البطل الفاتح الذى مات بعد أن قلب الدول وغزا الأمصار وضم الشعوب ، لم تعرف له الدنيا نظيراً في العصر القديم . ولكن ماذا بقى اليوم من أعماله ومحاولاته ؟ أما أرسطو مربي الإسكندر فقد ظل معلم الإنسانية أكثر من ألفى سنة . ومازلنا نجد إلى يومنا هذا من الشعراء والخطباء من يلتمسون عنده قواعد قهيم ، كما نجد من السياسيين والأخلاقين من يطلبون عنده أصول الحكم ومبادئ الأخلاق .

وأي سياسي في التاريخ الحديث يمكن أن يقارن بالوزير الفرنسي ريشيليو ، ذلك السياسي الموهوب الذى استطاع أن يقيم نفسه في أوربا حاكماً بأمرة يتصرف في السلم والحرب كما يشاء ، واستطاع أن يقضى على نظام الأرستقراطية الفرنسية ، وأن يغلب المذهب البروتستانتى ، وأن يذل ملوك النمسا ، وأن يرعى نهضة العلوم والآداب ! أفنستطيع مع ذلك كله أن ننسب إليه أنه مهد للمستقبل ، مقدار ما مهد له ذلك الفرنسي الآخر ديكارت الذى استطاع — إبان حملة حربية من حملات الشتاء في حجرة دافئة



وفي عزلة عن لجب المدن والمعسكرات — أن يكتب صفحات خالدة أعلن فيها أن ماهية النفس هي الفكر ، وأنه لا ينبغي للمرء أن يقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين له يداهة العقل أنه كذلك ، وأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن أنصباء الناس منه متساوية ؟ لقد أصبح « المقال في المنهج » دستوراً للفكر الحر الجريء ، وأضحى ديكارت أباً للثورة الإنسانية الكبرى .

\* \* \*

وإذا كنا الآن لا نتصور قيام حضارة صحيحة من غير أن يكون للأفكار فيها المكان الأول ، فإننا لم نه ندعجب إذا عرفنا أن الكثيرين من « صانعي الأفكار » أي الفلاسفة قد استشهدوا في سبيل ما صنعوا من أفكار . والتاريخ السياسي نفسه ينبئنا ببعض ما حاق بالكثيرين منهم من أجل ذلك ، لقد حكم اليونانيون القدماء على « انكساغوراس » بالنفي المؤبد ، لأنه تجاسر فصرح بأن فوق آلهة اليونان روحاً مستكفياً بذاته مديراً لكل شيء . وحكمت محكمة الأثينيين على «سقراط » بأن يتجرع السم متهمه إياه بإفساد الشبيبة والمروق من الدين والعبث بقوانين البلاد ، لأنه أعلن الحرب على المتعالمين والمدعين والمهرجين . وأفلاطون ألقى به في السجن وأوشك أن يقضى حياته في الأسر . و« أرسطو » اضطر إلى الهرب من أثينا لينجو بحياته من كيد حاسديه .

ولقد أهدر دم السهرودي في حلب ، والحلاج في بغداد ، ونكل  
 باین رشد في الأندلس . وماذا نقول عن مصير أولئك المفكرين  
 والمجددين الذين مهدوا لعصر النهضة في أوربا ، أمثال « راموس »  
 الذي قتل في ليلة « سان برتلي » و « فاني » الذي أحرق في تولوز ،  
 و « جيوردانو برونو » الذي أحرق في روما ؟ لقد نهض أولئك  
 وهؤلاء في الشرق والغرب ، أمام بطش القوة وسلطان المسادة ،  
 فرفعوا لواء القيم الروحية ، وأدوا للعقل ما ينبغي له من احترام ،  
 وأبدوا حقوق الضمير الأخلاقي ومطالبه . ولم يثنهم النفي والقتل  
 والتنكيل عن المضي في طريقهم ، ولا عاقهم عن مواصلة بحوثهم  
 وأداء رسالتهم ، فكانوا حقا شهداء على البطولة الرفيعة ، وممثلين  
 لوثة الروح وثبة قوية دافقة نحو الحقيقة ونحو الحرية  
 ونحو الكرامة .

. . .

لكن من مفاخر عصرنا الحاضر أن صار المستنيرون ينظرون  
 إلى الفلسفة على أنها « حارسة المدينة » على حد تعبير بعض الكتاب  
 المعاصرين<sup>(١)</sup> وساد الاعتقاد بأنه لا يمكن أن تقوم في الأمة ثقافة  
 حقيقية إلا إذا كان نظر الصفوة المختارة من أبنائها متجهاً ، فيما

---

E. Krakowski, *La Philosophie gardienne* (١)  
 de la cité Paris 1948.

وراء المعارف والعلوم الخاصة ، إلى قوانين الفكر ومبادئ السلوك  
وإلا إذا كان تفكيرهم متصلاً بحياة الإنسان العميقة ، فاحصاً عن  
معناها وقيمتها ومداهما . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية  
المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني  
هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم ؛ بحيث يرد جميع آرائه  
إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن  
معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ، وبحيث  
يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأفعاله . وهذا المعنى  
الحديث من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحرص  
كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي  
في المجتمع رسالتها الجليلة . وإن من دواعي الاغتراب أن نلاحظ أن  
الناس قد أحسوا في هذا العصر أكثر مما أحسوا في أي عصر  
مضى بأن الفلسفة ، صديقة الحكمة ، يجب أن يكون لها في المدينة  
مقامها المرموق : وأنها يجب أن تقول اليوم كلمتها فيما يقع بين  
الشعوب والطبقات من خصومات ومنازعات قد تقرر مصير  
الحضارة الإنسانية في مستقبل الزمان .

. . .

وبعد فالفلسفة كغيرهم من أفراد الإنسانية مائتون ولكن  
الفكر الفلسفي خالد لا يموت . وليست « الفلسفة الخالدة »

*Philosophia Perennis* مذاهب « مغلقة » ، ولا أنحاء نظر ضيقة ،  
ترضى رغبة الإنسان المتطلع إلى المعرفة . بل هي « طريق قويم  
في الحياة » ، كما أرادها حكماء الرواقين ، وهي « تأمل الحياة » ، كما  
أرادها سبينوزا ؛ وهي فوق هذا كله نفحة روحية تتردد في  
جوانب الحياة الإنسانية كلها فتشيع فيها سلاماً وتضفي عليها انسجاماً  
لأنها تسعى موصول يئذله الإنسان الناضج الواعي لمجاورة نفسه ؛  
ياطلائها من أسر الأنانية ورق الشهوات ؛ لأنها في جوهرها عمل  
أخلاقي وفعل من أفعال المحبة الخالصة .

عثمان أمين

جامعة القاهرة  
مايو ١٩٥٣





# تقديم

## الطبعة الثانية

### الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة

« الجوانية ، اسم أطلقته على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب ، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس .

وقد نبتت هذه الفلسفة عندي من تأمل روح الدين والأخلاق عامة ، ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول خاصة . وإذا لم يكن في استطاعتي الآن أن أحدد — على التدقيق — بؤادر الجوانية في حياتي العقلية ، فقد أحسست نشوء نوازعها في صباي ، وقوة انطباعها في شبابي ، واكتمال وعيها في كهولتي .

نشأت في قرية من قرى مصر ، فوجدت نفسي — بحكم هذه النشأة — على معرفة أعمق بطبائع الناس ودخائل أمورهم ، وإدراك أنفذ لمرامي أقوالهم ودوافع أعمالهم . وأهل القرى المصرية — كثيرهم في بلاد الدنيا — معروفون بتمام إحاطتهم بشؤون القرية

كبيرها وصغيرها : الأشياء والأشخاص مكشوفة أمام أبصارهم،  
والعلاقات والمعاملات مبسطة في أحاديثهم وتعليقاتهم.

والعارفون يعرفون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها —  
وتاريخها هو « فجر الضمير الإنساني » كما أوضح العلماء الثقات —  
قد تميزت بسمة بارزة ، هي سلطان الدين والأخلاق عليها .  
والمصريون كانوا ، منذ القدم موحدين ، يؤمنون بإله واحد  
منزه عن مشابهة المخلوقات ، وتنبيء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء  
النفس بعد مفارقتها للبدن ، وتشير حياتهم إلى ثقة تامة في تحقيق  
العدل الإلهي ، وإلى تطلع دائم إلى ما وراء المحسوس ، وتميز  
فطري بين الخير والشر ، وتقدير أخلاقي للفضائل الاجتماعية العالية  
كالنجدة والمرومة والوفاء . ومامن شك بعد بحوث العلماء الغربيين  
المتخصصين — أمثال إيرمان وبرستند — أن المصريين القدماء كانوا  
في دينهم وفي أخلاقهم « جوانيين » حقاً ، يحكمون على الأمور  
أحكاماً أخلاقية نقادة ، ويجعلون للغبي وللثمل الأعلى مكاناً  
ملحوظاً في أفكارهم وتصرفاتهم ، ويهدون إلى العالم القديم أقدم  
تعبير عن معاني « الصدق » و « الحق » و « الاستقامة » و « العدالة » .  
وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن إشاراتهم بالإيمان  
والإخلاص ، واستنكارهم للتظاهر والرياء . فهذا واحد من أعيانهم  
يقول : « إن أهل الصخب والضجيج من المغضوب عليهم . فصل »

لربك بقلب خالص وأمسك عن الكلام، يستجب لدعائك ويتقبل قربانك . وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن « يتلطف في الحديث مع الناس : لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة » ، ويقول أيضاً في التقوى الصحيحة المقبولة : « إن فضيلة العادل أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قرباناً وزلي » . وفي الدولة الحديثة نرى الشاعر تدق وتلطف ، فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : « إن الله في قلب الإنسان : فإن رضى قلبه عنه رضى الله عنه » . ويقول العلامة إرمان إن هذا التصور القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم « الضمير » ومن أجل هذه الجوانية الأصيلة في الدين والأخلاق ، حق للعالم برستد أن يقول : « إن عقيدة الحساب تثبت أن مصر أول بلد في العالم استيقظ فيه ضمير الإنسان » ، وحق للثورخ لاقيس أن يهد لتاريخ اليونان ، فيقول : « إن اليونان التي سنعرض في الصفحات التالية لتاريخها المجيد ، نقلت عن مصر : إن مصر كانت المعلمة الأولى للإنسانية » .

وقد لحظتُ — منذ عقلت — أن لدى المواطنين من أهل بلدي قدرة عجيبة على ما يسمى في اصطلاح المعاصرين باسم « الازدواج النفسى » ، وهو إمكان الشخص الواحد أن يجمع في حياته بين أمور الدنيا وأمور الدين ، وأن يلتبس أسباها معاً في

غير إفراط أو تفريط . ولكن هذا الازدواج بدا لي عند التأمل  
أمراً طبيعياً لا عسرفيه ولا تعقيد ، خلافاً لما توهم بعض الناظرين  
من الغريبيين : ذلك أن الكثرة الغالبة من المصريين مسلمون ،  
والإسلام — كما هو معلوم — دين « جامع غير مانع » إن جاز  
هذا التعبير ، فهو يؤلف بين مصالح النفوس ومصالح الأبدان ، ويوائم  
بين متع الروح ومتع الحواس .

غير أن سياسة الطامعين والغاصبين ، شرقيين أو غربيين ،  
تلك السياسة التي فرضت على المصريين وغيرهم من العرب والمسلمين  
في ظل حكم استبدادي بغيض طويل ، خاضع لأهواء أجنبي دخيل  
سقيم ، كل همه إقصاء الأكفاء المخلصين وتقريب المرتزقة  
والمأجورين — قد أحدثت في النفوس هزات ، وولدت في  
الشخصيات عقداً ومركبات ، وأورثتها مع الشعور بفقدان الحرية  
في الأفراد والجماعات ، شعوراً بتهافت سلطان الدين والأخلاق  
وشيوع أسباب الخوف والرياء .

وبتغلغل هذا الشعور على مر الأيام ، تنوسيت « الوسطية »  
الإسلامية في كنهها الحقيقي ، ولم يبق منها إلا رسومها الظاهرة .  
ومن هنا كان شيوع « البرآنية » بين الناس شيوعاً تبدي في ذلك  
الاختلاف الصارخ بين الأقوال والأعمال ، والتباين الجامع بين  
المظاهر والنيات ، وافتراق العبادات عن روح العقيدة السمحاء ،

واستغلال أحكام الدين الخفيف في تحقيق المآرب وتبرير النزوات .  
ولعل ما استرعى نظري وانطبع في نفسي من ملاحظة هذه  
الظاهرة ، إبان الفترات الأولى التي قضيتها في القرية ، قد دفعني  
قبل أن أبلغ الخامسة عشرة من عمري ، إلى أن أنقش بخطي ،  
على يمين الداخل من الباب القبلي لمنزلنا الغربي ، حديثاً نبوياً  
عُثِرَ عليه خلال مطالعاني الكثيرة لكتب السيرة :  
« عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » .

\*\*\*

والجوّاني والبرّاني — وإن يكن قد شاع استعمالهما في عصرنا  
هذا على السنة الناس في أكثر البلاد العربية — هما لفظان عربيان  
لا عاميان . واتسأبهما إلى الفصحى كاتسأب غيرهما من ألفاظ  
لا تزال دائرة في لغة الكلام الجاري . وإذا كان الأمر كذلك فلا  
داعي للتخرج من استعمالهما على معنى الداخل والخارج ، وعلى  
المعاني الأخرى المتفرعة من هذين المعنيين ، كالصحيح والزائف ،  
والباطن والظاهر ، والمكنون والمعروض ، والسر والعلانية .  
وما إلى ذلك . ولست أرى مبرراً واحداً يحول دون استعمال  
الاصطلاح الذي اخترته — « الجوّانية » — عنواناً على وجهة  
النظر التي اتخذتها ، لا في الفلسفة وحدها بل في الدين والأخلاق  
والأدب والفن والسياسة والاجتماع ، وفي كل مجال آخر يستطيع



الإنسان الواعى أن يرتاده ، سواء فى المعرفة أو النشاط . ولا أرى وجهاً كذلك للإحجام عن استعمال الاصطلاح المقابل - « البرانية » - وصفا لبعض النظرات الآلية الجامدة أو المذاهب القطعية المغلقة التى ترى الجوانية من واجبها أن تقف منها موقف المعارضة أو المقاومة ، حتى لا يضيع من الإنسان جوهره الأصيل .

من أجل ذلك ، وقبل أن أخوض فى بيان ما أعنيه بالفلسفة الجوانية ، أود أن أعرض طائفة مختارة من الصور الأدبية قد تعطى القارىء فكرة عامة عن النظرات والأحكام والتصرفات التى أصفها بوصف البرانية .

روى عن أبى حنيفة - رضى الله عنه - أنه كان يوماً فى حلقة الدرس بين تلاميذه ، وكان من عادته أن يجلس جلسة مريحة ماداً رجله ، فدخل عليه رجل مهيب الطلعة ، أبيض اللحية ، كبير العمامة ، فضم أبو حنيفة رجله حين وقع بصره عليه وواصل درسه لمستمعيه - وكان الدرس فى صلاة الفجر - فقال إن انتهاء وقتها بظهور الشمس . فما كان من الرجل الوقور إلا أن قاطع أبا حنيفة سائلاً : « وماذا يكون الأمر إذا طلعت الشمس قبل الفجر ؟ » فكان جواب أبى حنيفة جواباً جوانياً حاسماً ، إذ قال « عندئذ يمد أبو حنيفة رجله ! » ودلالة هذا الجواب واضحة : فإن أبا حنيفة حين عرف حقيقة الرجل ، أى حين اطلع على

جوانيه من سؤاله ، لم يخدع برأيه فأعفى نفسه من احترامه .

وروى عن النبي — عليه الصلاة والسلام — قوله في استبعاد الفهم البراني لمعنى الحرية الإنسانية ، والتنبيه إلى ضرورة تقيدها إذا كان في إطلاقها توقع الإضرار بالغير : « إن قوما ركبوا في سفينة فاقسموا ، فصار لكل منهم موضع . فأراد أحدهم أن ينقر موضعه بفأس ، فقالوا له ما تصنع ؟ قال : هو مكانى أصنع به ما أشاء . فإن أخذوا على يده نجوا ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا » . وواضح من هذا التمثيل في حديث الرسول أن حرية الإنسان بمعناها الصحيح لا بد أن تكون محدودة بمحدود العقل ، وحدتها — كما يقول الفيلسوف المعاصر كارل ياسبرز — هو « الآخر » أو « الغير » . ومن أجل هذا لم تكن غاية الحرية ، مفهومة على المعنى الجوانى ، هى غاية الاستعلاء على الآخر أو التسلط على الغير ، بل الحياة « مع » الآخر ، ولأجل ، الآخر : تلك هى علاقة التواصل بالموودة والمحبة التى ينبغى أن تقوم بين « الأنا » و « الغير » ، كما يقول الفلاسفة المعاصرون ، أو بين « المؤمنين » ، كما عبر الرسول الكريم في قوله : « والذى نفسى بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون حتى تحابوا » ، إذ جعل الإيمان ( وهو جوانى ) شرطا لدخول الجنة ( وهو برانى ) ، وجعل التحاب شرطا للإيمان نفسه .

وإلى القارىء صورة أدبية للبرانية متمثلة فى التصرفات الآلية والتقىّد بالحرفية : « مرض صديق لحامد بن العباس ، فبعث ابنه يعودہ وأوصاه : يا بنى ، إذا دخلت فاجلس فى أرفع المواضع ، وقل للبريض : ما تشكو ؟ فإذا قال : كذا وكذا ، فقل له : سليم إن شاء الله ؛ ثم سله : من يعودك من الأطباء ؟ فإذا قال : فلان ، فقل : ميمون ؛ ثم سله : ما غذاؤك ؟ فإذا قال : كذا وكذا . فقل : طعام محمود . فذهب ، ولما دخل على العليل رأى بين يديه منارة ، فجلس عليها لارتفاعها ، فوقعت على صدر العليل ، فأوجعته ؛ ثم قال للبريض : ما تشكو ؟ فقال : أشكو علة الموت ، فقال : سليم إن شاء الله ؛ ثم سأله : ومن يجيئك من الأطباء ؟ قال : ملك الموت ، قال : مبارك ميمون . فما غذاؤك ؟ قال : سم الموت ، قال طعام طيب محمود !

وصورة أدبية أخرى توضح الفرق بين النظر الجوانى والنظر البرانى : فى سنة ١٩١٠ قامت فرقة التمثيل بمسرح أورانج القديم بفرنسا بتمثيل رواية « أوديب الملك » . وكان الثرى الأمريكى « كارنجى » من شهود المسرحية ، فأعجب بها أعجاب . وما كاد التمثيل ينتهى حتى نهض مهتأ مدير المسرح فى حماسة ووجه إليه السؤال التالى : « كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحية فى أمريكا على هذا النحو من الإتقان ؟ » فأجابه المدير الفرنسى :

« مع الأسف يامسيو كارنجي ، ليست الدولارات هي الشيء المطلوب ، بل يلزم ألفان من السنين ١ ، . وهذه الإجابة التي تبدو في الظاهر إجابة جانبية ، غنية عن كل تعليق . وهذه الحكاية الواقعية تبين مدى الاختلاف العميق بين عقليتين : عقلية الثرى الأمريكى الذى يقوم كل شيء تقويميا مادياً ويقيس مبتدعات الروح بمقاييس الكم ، وعقلية الفنان الفرنسى الذى يضع « الروح » و « الجو » فى أعلى مكانة ؛ عند الأول وفرة الدولارات وهى العامل الحاسم ، أما الثانى فالمعيار عنده هو جهد السنين الطوال .

وقد شهد شاهد عند عمر — رضى الله عنه — فقال عمر : « جئنى بمن يعرفك » . فجاءه برجل ، فأتى عليه خيراً ؛ فقال له عمر : « أنت جاره الأدنى الذى يعرف مدخله ومخرجه ؟ » قال : لا . قال : « كنت رفيقه فى السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق ؟ » قال : لا . قال : « تعاملته بالدينار والدرهم ؟ » قال : لا . قال : « أظنك رأيته قائماً فى المسجد يهيمهم بالقرآن ، ينخفض رأسه طوراً ويرفعه آخر » . قال : نعم . قال عمر : « اذهب فلست تعرفه » . ثم قال للشاهد : « اذهب فأتى بمن يعرفك » .

\*\*\*

هذه الصور الأدبية التى أوردتها تعبر كلها عن شيء أراه عماداً للجوانية الفلسفية ، وهو أن الحقيقة يجب أن تلمس وراء المظهر

الخارجي . وهذا « الماوراء » هو الذي أعنيه مقدماً من معنى  
« الجواني » . والقرآن الكريم حافل بالآيات اليبينات المعبرة عن  
هذا النظر الناقد إلى جوهر الأشياء والأشخاص ، والفرق الدقيق  
بين وجهين متعارضين في الفهم والسلوك : نراه يتحدث عن المعاني  
الأساسية في العقيدة الإسلامية ، فينعي على بعض المسلمين برانيتهم ،  
أي وقوفهم في الإدراك عند الأعراض الخارجية والمشاهد  
المحسوسة ، ومن ثم ظهورهم بمظهر الإيمان والبر والتقوى وإداء  
الفرائض ، وينبهم إلى أن هداية الدين القويم لا تتحقق إلا  
باستشعار معانيها الجوانية الصحيحة ، فقوله : « ليس البر أن تولوا  
وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم  
الآخر . . . » ، وقوله : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة  
يتبعها أذى » ، يفيد إنكار الفهم البراني للبر والصدقة وتأكيداً  
لمعناها الجوانية الأصلية . وقس على ذلك قوله : « قالت الأعراب :  
آمنّا ، قل : لم تؤمنوا ؛ ولكن قولوا : أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان  
في قلوبكم » ، وقوله : « لن ينال الله لحومها ولأدمائها ، ولكن  
يناله التقوى منكم » . وقد عبر النبي — عليه الصلاة والسلام —  
عن هذا المعنى العميق في كثير من أحاديثه فقال : « إن الله لا ينظر  
إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم » . فالتقابل  
هنا واضح صريح بين العرض والجوهر ، وبين المظهر والمخبر .



وبودى كذلك أن أنه ها هنا إلى أنتى حين أتحدث عن  
الجوانية باعتبارها « فلسفة » أو « طريقة في التفلسف » ، لا أعنى  
إطلاقاً أنها « مذهب » أو « نسق » فلسفى : فإن كل واحد من هذين ،  
من حيث هو كذلك ، لا بد أن يكون محكماً ، مغلقاً ، محيطاً ، قد  
رسمت حدوده مرة واحدة ، وحُبست تأملاته في نطاق معين ؛  
والجوانية عندى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا ، متعرض  
لنفضات السماء والعلو في كل لحظة ، وطريق مبسوط أمام الوعي  
ينتظر « السالكين » إلى يوم الدين . ولست أحب أن أكون من  
القطعيين الذين يريدون أن يفرضوا آراءهم على الناس فرضاً ويحول  
إلى دون تقبل وجهات النظر الأخرى ، ولا ممن عناهم إنجلز حين  
قال : « إنا معشر الألمان أهل تعمق خطير شنيع ، تعمق  
جنرى ، أو جذرية متعمقة ، أو ما شئت أن تضع من أسماء . إن  
الواحد منا إذا أراد أن يعلن على الناس ما يراه مذهباً جديداً ، ألزم  
نفسه أولاً بأن يعكف على نظمه في نسق يحيط بكل شيء ؛ ولا بد  
له أن يثبت أن المبادئ الأولى في المنطق والقوانين الأساسية  
للكون قد وجدت منذ الأزل ولا غرض لها إلا أن تسوق آخر  
الامر إلى هذه النظرية المتوجة المكتشفة حديثاً . »

طريق الجوانية إذن طريق شاق طويل : إنه سعى دائم  
حيث لتزكية الوعي الإنسانى ، أى لتزكية العقل والقلب والروح ؛

ومحاولة موصولة لتحرى الأصالة ، ومجاوزة المظهر ، للنفاذ إلى المخبر ، ، واستعمال الخارج لاستجلاء الداخل ؛ والحرص الدائم على رؤية الأشخاص والأشياء رؤية روحية ، أى الالتفات إلى المعنى والكيف والماهية والقيمة ، من وراء اللفظ والكلمة والعيان ؛ والاعتقاد بأن المثل الأعلى الذى ينشد الوحدة الإنسانية لا يتحقق إلا فى ضمير الإنسان ، وأن السعادة التى هى مطمح كل واحد منا لا يمكن أن تكون فى السيطرة والامتلاك ، بل فى أن يهب كل واحد نفسه لما هو أكبر من نفسه : هذا هو المسعى الذى يسلكه الإنسان الفانى فى سلك اللامتناهى ، وعند ذاك تمثل كل لحظة من لحظات حياته رسالة الأبدية والخلود .

\*\*\*

ولست الآن بسبيل تعريف ، الجوانية على المعنى المنطقي الدقيق للتعريف : فهذا أمر يتنافى مع طبيعتها من حيث هى فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهباً مغلقاً . ولست بسبيل الرد على ما قد أورد عليها من اعتراضات : فأكثر المآخذ إنما وجهت من أناس لم يتحروا سبيل الاطلاع على أقوالى ولم يكلفوا أنفسهم مشقة الاستماع إلى إيضاحاتى ، فحق عليهم قول الغزالي بأن « رد المذهب أو اعتناقه قبل فهمه رعى فى عمائة » . وإنما أكتفى هنا بأن أقول إن الجوانية فلسفة تحاول أن تحدد المهمة الأصلية للوعى

الإنسانى ، ونرى أن تنمية القوى الروحية الكامنة فى الإنسان أهم بكثير من تنمية قواه العقلية البحتة ، وأن الإنسان لا يصل إلى درجة «النضج» بمعناه الصحيح إلا إذا اجتاز تلك التجربة الروحية الشاقة ، التى تمارسها النفوس الكبيرة الممتازة ، فيشعر حينئذ أنها متآزرة كل التآزر لا مع أهل الوطن الواحد فحسب ، بل مع أفراد الإنسانية المتولفة الواعية ، بصرف النظر عن اختلافهم فى اللغات والأديان والأجناس والأوطان .

إن النظرة البرانية هى مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الفلسفية وفى غيرها من المشكلات . ونحن نعتقد أن آفة العصر ، هنا وهناك ، أن عددا من الناظرين فى العلم وهم فى الغالب ليسوا من أهله يحلو لهم أن يقحموه فى كثير من مشكلات الفكر إقحاماً : أقحموه فى مشكلة الحرية مثلاً وتحدثوا عن «حتمية عليّة» وهم يظنون أنهم يعارضون بها «الحرية الميتافيزيقية» ! مع أن أهل العلم أنفسهم ، أعنى العاكفين عليه المتمرسين بمنهجهم وموضوعاته ، يقرون بأنه لا توجد فى قوانين العلم «حتمية» بمعناها التقليدى الموروثة ، أى بمعنى الضرورة المطلقة الصارمة التى لا يداخلها حدوث أو جواز أو إمكان : فهذا العالم الفرنسى «لوى دوبروى» ، منشئ علم «الميكانيكا الموجية» ، يشهد فى هذا الصدد بما يخالف ما جرى العرف عليه زماناً . إن من الخير إذن أن نلتزم فى كل ضرب

من ضروب النشاط الإنساني مجال اختصاصه لا تعداه ، وأن نعلم بأن كل « رؤية » إنسانية هي في صميمها اجتهادية ، وأن الحقيقة إذا كانت في جوهرها واحدة مطلقة ، فإننا برؤيتنا لها قد « أنسناها » ، إن جاز هذا التعبير ، فبدت لنا على وجوه عديدة كثيرة : وهي إذا بدا منها وجه للعالم « فليس من الضروري أن يبدو منها ذلك الوجه نفسه للفيلسوف أو الفنان أو الشاعر أو السياسي أو رجل الدين . ولو أننا طبقنا المنهج الجواني عند النظر في مشكلة الحرية ، مثلاً ، لوجدنا فهمها قريباً ميسوراً : فبالنظرة الجوانية نستطيع أن نفرق بين الحرية وبين الجبرية أو الحتمية . يقول « لينتز » ، إن « المجبر هو ما يأتي مبدؤه من الخارج » ، ويعني لينتز بمبدأ الشيء ما أطلق عليه اسم « السبب الكافي » ، في تغيراته ، أما الحر فهو ما يأتي مبدؤه من الداخل ، أي من « عفويته » ، المقرونة بالفهم . ولذلك لم يكن الحيوان حراً ، وإن كانت له تلقائية : لأن إرادته ليست مستتيرة بالفهم ، أي ليست مرتبطة بمعرفة الخير ، وهو ما يسمى « الوعي » . بالوعي يسمو الكائن إلى الإنسانية ، والإنسان إذن يكون حراً حين يتصرف تصرفاً داخلياً تلقائياً مقروناً بالفهم ، والإرادة الإنسانية تكون حرة بمقدار ما تكون فاعلة وإيجابية ، أي على هيئة ووعي « مسترشدة » بأفكار واضحة متميزة ، كما يقول ديكارت . وبمقدار ما تتصرف مدفوعين بغيرنا أو بأهوائنا وشهواتنا نكون عبيداً ، وبمقدار ما تتصرف وفقاً للعقل المميز للحق والباطل والخير

والشر نكون أحراراً . وكان شاعرنا أبا العلاء المعري قد ألمح إلى هذه النظرية الجوانية حين قال :

يرتجى الناس أن يقوم إمام      ناطق في الكتيبة الخرساء

كذب الظن لا إمام سوى العقل      مضيقاً في صبحه والمساء

وأود أن أنبه كذلك إلى أن القارىء الذى درج على أن يقف عند حرفية الألفاظ وظاهر العبارات ، دون أن يحاول أن ينفذ إلى فهم ما بين السطور كما نقول اليوم ، لن يستطيع أن يصحبنى في هذه الرحلة الجوانية ؛ لان اللغة المقروءة أو المسموعة ليس في طاقتها أن تنقل كل ما يعتلج في نفس الكاتب أو المتكلم ، ما لم يصحبها من جهة القارىء. أو السامع ضرب من التهيؤ النفسى أو التأهب الوجدانى. وهذا التهيؤ النفسى الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً : يتطلب أن ينظر إلى الأمور « بعيون الروح » التى تحدث عنها أفلاطون، ويتطلب ذلك « الانتباه الذمنى » الذى جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة ، أو ذلك « الوعى الترنسندنتالى » الذى رآه كانط مصاحباً لجميع عمليات التفكير .

وأوضح هذا التنبيه ، مستعيراً لغة المناطق العرب القدماء ، فأقول إن « المفهوم » عندى أوسع دائماً من « الما صدق » . ولا بد



أن يكون الأمر كذلك مادامنا نسلم جميعاً بأن مجال « الفكر » أوسع دائماً من مجال « الوجود » . بل إن العلم نفسه ينبثنا ، على الرغم من « قطعية » الوضعيين وأشباههم ، بأن ما هو مفكر فيه أصديق مما هو واقع في متناول الحواس أو في نطاق الظواهر . أليست الفرة أصديق عند العلماء من التراب أو الغبار وما شاكل ذلك ! إن كل كلام عن الظواهر أو الوقائع أو الحقائق هو في صميمه نظر وتأمل وتفكير قد انفصل وتجرد منذ زمان عن مجال المحسوس والمشهود والعيان ؛ والبحث العلمي بمعناه الدقيق ، البحث العلمي القائم على الملاحظة والتسجيل ، والوصف والتحليل ، والاستقرار والتعليل ، هو تفكير وتأمل بلا نزاع . وإذن فالجوانية أولاً عبارة عن استعداد أو حال نفسية ، ثم هي بعد ذلك نظرة إلى الأشياء وتقويم لها تقويماً لا يقف عند ظاهرها ، ويحاول أن يكتنه أسرارها وخفاياها .

والجوانية حين تعرض لفلسفة من الفلسفات لا تقتصر على الأقوال التي صرح بها أصحابها ، بل تحاول أن تستشف المعنى المستور الذي نستطيع « نحن » أن ندركه فيها : فأكثر المفكرين والفلاسفة يبدأون من التأمل ، وينتقلون إلى الفعل ؛ والفعل عند أولئك وهؤلاء هو الكتابة والتعبير . من أجل ذلك كثيراً ما نراهم غير مصرحين بكل ما هو متضمن في أقوالهم وأفكارهم . ولكن هذه المتضمنات من الأفكار التي ربما ظلت مطوية عن الناس ،

بل عن المفكرين أنفسهم ، إما لأنها بلغت عتدم مبلغ البديهيات ، أو لأنها لم تكن قد بلغت بعد مرتبة الوعي التام — هذه المتضمنات من الأفكار هي الأمر الذي له أكبر القيمة عندنا . ولست على يقين من أن الدكتور جونسون ، عملاق الأدب الانكليزي إبان القرن الثامن عشر ، قد فطن ، برغم نبوغه وذكائه ، إلى المعاني المستورة أو المتضمنة فيما بين السطور ، حين قرأ كتاب « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » للفيلسوف الإنجليزي بركلي . ولعل السبب في ذلك أن جونسون إنما قرأ المحاورات ، بعينه لا بحساسيته وقلبه ، كما يقول سمرست موم الأديب الإنجليزي المعاصر . وقد يما قال المصنفون الإسلاميون إن « العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني » ، وقال شاعرنا العربي :

وطراق طرف العين ليس بنافع

إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

\* \* \*

وأستطيع أن أقول بوجه عام إن ألفاظ اللغة تختلف مفاهيمها تبعاً لاختلاف مقاصدها ومعانيها ، وبعبارة أخرى تبعاً لاستعمالها استعمالاً جوائياً أو استعمالاً برانياً : مثال ذلك مفاهيم الصلاة والصوم ، والصدقة ، والصبر ، والبر ، والأجر وما إليها : إنها تكون أوسع وأعمق مفهوماً في الاستعمال الجوائى المستور عما

تكون لو اقتصرنا على الاستعمال البراني للمألوف . وآية ذلك قول الرسول العربي في الصلاة ، والصدقة ، والصبر : « الصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء » . وشتان بين معاني هذه الألفاظ ، كما وردت على لسانه عليه الصلاة والسلام ، وبين تعريفاتها البرانية على لسان بعض الوعاظ والشرعيين وخطباء المساجد ! روى المرحوم الأستاذ أحمد لطفي السيد ، في بعض أحاديثه عن الأستاذ الإمام محمد عبده ، أن الإمام لما عاد من رحلته في السودان سنة ١٩٠٥ نزل بالمتيا ، فحضر للسلام عليه رجال القضاء الأهلي والشرعي ووجوه البلد . فلما احتشد الجميع قال أحد العلماء من رجال المحكمة الشرعية : « إن كثيرًا من النصارى يدخلون في الإسلام ، فتضاعف بذلك شغلنا » . فسأله الإمام : « فيم تشتغل أيها الشيخ ؟ » فأجاب : « نعلمهم أركان الدين » . فقال الإمام : « يكفي أن تقول له : صلّ وصمّ وزكّ وحجّ » . فأضاف الشيخ : « ولا بد أن نعله الوضوء » . فقال الإمام : « قل له : اغسل وجهك ويديك إلى مرفقيك ، وامسح رأسك ، واغسل رجلك » . فقال الشيخ : « ذلك لا يكفي » ، ولا بد أن نعله حدود الوجه من أين يبتدىء وإلى أين ينتهي » . فقال الإمام بصوته الجهوري في شيء من الحدة : « سبحان الله يأمي الشيخ ! قل له يغسل وجهه . كل إنسان يعرف حدود وجهه في غير حاجة إلى مساح ! » .

وكذلك ما أعظم الفرق بين معنى الصوم في نظر الغزالي ، ومعناه في نظر الكثيرين من البرانيين في أيامه وفي أيامنا هذا يقول حجة الإسلام في « الإحياء » : « الصوم ثلاث درجات : صوم العموم ، وصوم الخصوص ، وصوم خصوص الخصوص : أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة ؛ وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام : وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية ، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية . . . » . ثم يورد الغزالي قول بعض العلماء : « كم من صائم مفطر ، وكم من مفطر صائم » ، ويعلق عليه فيقول : « المفطر الصائم هو الذي يحفظ جوارحه عن الآثام ، وبأكل ويشرب ؛ والصائم المفطر هو الذي يجوع ويعطش ويطلق جوارحه . » .

ويصح أن نقول من جهة أخرى إن من ألفاظ اللغة ألفاظاً مفاهيمها لا يمكن أن تكون إلا جوانية : مثال ذلك « الأمة » في مقابل « الدولة » ، و « الجماعة » في مقابل « القوم » ، و « الشخصية » في مقابل « الفردية » ، و « الفكر » في مقابل « الحس » ، و « الصداقة » في مقابل « الزمالة » ، و « الولاء » في مقابل « الخضوع » ، و « الإيمان » في مقابل « الطاعة » . أما « الأمة »

فمعنى جواني، لأنها هي التعبير الأبدى عن الجماعة، في حين أن «الدولة» ليست إلا التعبير الزماني عنها، كما قال الفيلسوف فيشته؛ وكذلك «الجماعة» معنى جواني، لأنها كما يقول كارل ياسبرز، إنما «تقوم على الطبيعة العفوية للإنسان». أما «القوم» أو «المجتمع» فقائمان على «تنظيم براني مصطنع». وقس على ذلك سائر ما ذكرنا من أسماء: النمط الأول قائم على علاقات دائمة فطرية ملازمة، بينما يقوم الثاني على تبادل المنافع والمصالح وتوقعها. وكذلك أقول إن الفرق واضح بين حال الإنسان في التأمل وحاله في التكلم، وبين حاله عند قراءة كتاب وحاله عند الاستماع إلى الراديو أو مشاهدة التلفزيون.

وواضح مما قدمت أولاً أن «مفهوم» الجواني أوسع جداً من مفهوم البراني، وبالتالي أن «ما صدق» الجواني لا بد أن يكون أوسع من «ما صدق» البراني أيضاً. وواضح ثانياً أن «مفهوم» الجواني نفسه أوسع من «ما صدقه»، لأن ما قد سماه هيجل «نظام الإمكانيات»، بالنسبة إلى الفرد أو الجماعة، هو في الحقيقة أبعد دلالة وأصدق تعبيراً عن ذلك الفرد أو تلك الجماعة من «نظام المتحققات»: ونظام الإمكانيات هو نظام المطامح الكامنة والمثل العليا، أما نظام المتحققات فهو نظام الوقائع الراهنة والمعطيات المباشرة.



والنظر الجوانبي يعتمد نظام الإمكانيات هذا لأنه المسير الحقيقي للفرد والجماعة ؛ وهو أعمق أثراً من نظام المتحركات أو الفعليات : فقد ينتمى الفرد إلى طبقة أو طائفة أو فئة من المجتمع يعرف واقعها وعقليتها ، دون أن يكون متلائماً معها تلاؤماً داخلياً ، أى وفقاً لنظام إمكانياته الفردية . وكذلك تظهر أهمية نظام الإمكانيات في أوقات الشدائد والازمات ، إذ يتبلور ذلك النظام الحقى المكنون ، ويظهر على الناس في صورة لم يكونوا يتوقعونها ولم تخطر لهم على بال : لقد تبلور نظام الإمكانيات لدى مصر مثلاً في ثورة سنة ١٩٥٢ وإبان أزمة السويس سنة ١٩٥٦ ، خرج من حيز الإمكان إلى حيز الفعل في صورة مذهلة لم يعرفها العالم من قبل ؛ فقبل سنة ١٩٥٢ كان « واقع » مصر لا ينبئ عن « المثل الأعلى » الذى كان كامناً في نفوس أبنائها ، والذى حققته الثورة وأصبح الآن واقعاً مشهوداً ماثلاً للعيان . وفي هذا دليل على أن معرفتنا لنظام الفعليات وحده تظل معرفة ناقصة غير كافية : لأن « الواقع » ليس كل شيء ، كما قال « فيشته » ، إنما « الواجب » أو « ما حقه أن يكون » هو كل شيء . والواقعيون أو الماديون أو الوضعيون الذين يقصرون نظرهم على الحاضر والراهن والمباشر ، ولا يحسبون حساباً إلا لما هو ظاهر للعيان ، وما هو معطى ، وما هو حاصل بالفعل ، أو واقع تحت أبصارهم ،

هم في حقيقة الأمر إما قصار النظر ، أو سذج الإحساس ؛ ولذلك تعجز بصائرهم عن رؤية ما يتجاوز الإحصائيات والمشاهدات الخارجية أو ما يقع وراء المقادير والمقاييس ، فيتهربون من الجهد الذى يتطلبه الحدس والرؤية الجوانية ، تبريراً لسذاجتهم أو قطعيتهم « العلية » !

\* \* \*

وأعود الآن إلى استئناف رحلتنا الفلسفية ، فأبدأ بدعوة القارىء مرة أخرى إلى تأمل الآية القرآنية الكريمة : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، وتأمل الحديث النبوى الكريم الذى يشير إلى أن لكل إنسان جوانياً وبرانياً ، فأقول إن هذه الآية وهذا الحديث قد رسما الطريق المستقيم لفلسفتنا ، بل لكل فلسفة إنسانية جديرة بهذا الاسم الجميل ، منذ سقراط إلى يومنا هذا : والطريق هو تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود ، وصدارة الإنسان على الأشياء ، وتغليب الروية على المعاينة ، والتمييز بين بصر العقل وبصر العين . وهذا ما عبر عنه الإمام على بن أبى طالب — كرم الله وجهه — فى قوله : « ليست الروية كالمعاينة مع الإبصار : فقد تكذب العيون أهنأ ولا يغش العقل من استنصحه » . ويشرح الإمام محمد عبده كلمة الإمام على فىقول : « الروية ... أعمال العقل ، فى طلب الصواب ، وهم ، أهدى

إليه من المعاينة بالبصر : فإن البصر قد يكذب صاحبه ، فيريه العظيم البعيد صغيراً ، وقد يريه المستقيم معوجاً كما في الماء . أما العقل فلا يغش من طلب نسيخته . . . . وليس العلم قاصراً على شهود المحسوس . .

هذه الآية وهذا الحديث قد رسما لحياة الإنسان على الأرض صورة دقيقة رائعة ، صورة واقعية ومثالية في آن واحد : إنها صورة حياة ملؤها الجهود الموصولة للإصلاح الداخلي ، أى الإصلاح الروحي ، والإصلاح الخارجي ، أى الإصلاح المادى ؛ وقوامها العمل الدائب لتزكية وعى الإنسان لذاته وصلاته بغيره ، وتحقيق رسالته على الأرض . ولا ريب أن إصلاح النفس معناه إصلاح العقيدة ؛ وعقيدة الإنسان — كما قال عباس العقاد — « شئ لا يأتى من الخارج فيقبله مرضاة للداعى أو عمتاً عليه ، ولكنها هى ضميره وقوام حياته الباطنية ، يصلح إن احتاج إلى الإصلاح ، كما يصلح بدنه عند الطبيب وهو لا ينتن عليه ، ولا يرى أنه عاج نفسه لمرضاته . . والتغير الجوانى أصعب جداً من التغير البرائى ، لأن الأول منصب على تغير الأخلاق وتغير العقليات ، فى حين أن الثانى ينصب على تغير النظم والمظاهر الخارجية ، اجتماعية كانت أو اقتصادية .

والقرآن الكريم إذ يقول : « ولتكن منكم أمة يأمرون

بالمعروف وينهون عن المنكر ، إنما يجعل من الدعوة إلى الخير مبدأ لكل حياة إنسانية فاضلة . والحديث الشريف يؤكد أن إصلاح النفس وتهذيب الخلق أساس لكل إصلاح للجمتمع : فليست الحياة الدنيا لعباً ولهواً ، ولا زينة وتهاجراً بين الناس أو تكاثراً في الأموال والأولاد ، كما قد يقع في روع بعض الواهمين . وإذا كان يستنكر هذا النوع من الحياة فليس ذلك لأن النعم المادية منكرة مردولة ، بل لأن من الخطأ أن تجعلها الغاية القصوى لحياة الإنسان ، وأن تغفل الجانب الواعي لتلك الحياة ، وهو ما عبر عنه الحديث الشريف باسم الجواني . فالحياة الإنسانية كما أرادها القرآن والحديث ، ينبغي أن تكون حياة واعية للقصد الأسنى من خلق الإنسان ، وهو إقامة خلافة الله على الأرض ، أى تدبير شؤون الدنيا وفقاً لهداية الخالق تعالى ووفقاً لتعاليم رسوله الذى إنما بعث إلى الناس كافة ليتمم مكارم الاخلاق . من أجل ذلك كان المؤمنون بالله ورسوله مطالبين بأن ينظموا أنفسهم ، وأن يوحّدوا كلمتهم لئلا يتفرقوا ، حزب الله ، ، ويحملوا رسالته فى طول الدنيا وعرضها وإلى كل ركن محقق ، حتى يعقدوا أواصر الأخوة بين الجماعات التى فرقها التباغض والجشع ، والأمم التى أضلتها الظنون الفاسدة والنحل الزائفة . واىست هذه بالمهمة اليسيرة ، لأنها تقتضى أن يكون الإنسان

واعياً بأن الحياة الروحية لا تنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة في «الإيديولوجية» الإسلامية معناها تدير الحياة المادية لمصلحة البشر ، وفقاً للأحكام والمبادئ السماوية ؛ وبعبارة أخرى أن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعي التام لما ينبغي أن يكون بين الجواني والبراني من صلة وطيدة .

من أجل هذا قلنا إن الجوانية فلسفة تستند على تزكية الوعي الإنساني وممارسة الحرية النفسية ، وتسعى إلى تعميق فهمنا للبصائر والمعاني والقيم . وهي بهذا الاعتبار تمارس الوظيفة الفلسفية على الأصالة : التماس اللب والمبدأ والكيف والحق ؛ أنها لا تقيس حياة الإنسان الفكرية والعاملة بمقاييس البرانية ، مقاييس الحكم التي تقاس بها المادة ، والتي تنطوي ـ جذوة الحياة الإنسانية وتفرقنا في لجة الحتمية ؛ كما أنها لا تقنع بمناهج التحليل والحساب والإحصاء ، فإن هذه إن يسرت لنا أن نقف على الكم والمقدار فإنها تعوقنا دون ريب عن استكناه الفكر وسبر أغوار الكيف ؛ بل إن «العنصر النفساني» يستعصى دائماً على التحليل ، كما بين لنا أنفريه جيد أديب فرنسا الكبير .

صحيح أن المخرج السينمائي يستطيع أن يلتقط قطاعات من الحياة ويعرضها علينا صوراً مطابقة لتلك الحياة ، فتجاوب معها وتؤثر بها ؛ ولكن الحقيقة أن هذا التجاوب ليس ناتجاً عن حركة



آلية ، ولكنه ناتج عن حركة النفس التي تخلق لدى الإنسان موقفاً معيناً بإزاء الفيلم المشاهد ، يترجم في المعنى الجوانى الذى أضفناه على المزيئات والمسموعات والأنغام الداخلية التي تتردد في جوانب النفس عند مشاهدة المنظر أو سماع الصوت .

إن حياتنا الجوانية كالسمفونية الموسيقية: فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم سمفونية من مجرد الحديث عنها ، بل يلزم أن يتعاطف معها ، فكذلك لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية مهما استعنا بالأدوات العلية، إلا بأن نحياها بأنفسنا، وأن نتحمل مسؤولية معاناتها: فكما أن أحداً لا يستطيع أن يموت لى ، فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا أو أن يفكر لى، كما يقول هيدجر الفيلسوف الألماني المعاصر .

ولانى لأميل إلى الاعتقاد بأنه ليس فى الإمكان الوصول إلى الفهم الحقيقى للشخصية الإنسانية عامة ، والنفاذ الصحيح إلى روح المفكرين الماضين والحاضرين ، ما لم نمارس ذلك الاتصال المباشر ( أى الجوانى ) وتلك الصعبة الروحية الطويلة التي تحدث عنها أفلاطون فى رسالته السابعة المشهورة ، إذ بين أن هنالك فرقاً كبيراً بين الكلام الخارجى الملفوظ أو المكتوب وبين النور المنبثق من الداخل ، فقال : « إن الأمر لا سبيل إلى التعبير عنه بالكلام ، كما يعبر عن سائر الأشياء والموضوعات ، وإنما بعد الصعبة الطويلة

في هذا الشأن نفسه وفي الحياة معا يخيّل أن نوراً يتفجر في النفس بواسطة نار اشتعلت في نفس أخرى . .

ويحلّو لي هنا أن أورد مثلاً ذكراً الغزالي يوضح به الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس ( أى المعرفة البرانية ) والمعرفة عن طريق القلب ( أى المعرفة الجوانية ) ، قال : « لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصنى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر : فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار : وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله . .

الجوانية الفلسفية إذ تروم معرفة الأشخاص والأشياء معرفة ميتافيزيقية حقيقية ، أى معرفتها عن طريق المبادئ ، ومن الداخل ، أو بضرب من الائتناس بها وبجدس تأليقي فريد يكشف لنا عن ماهياتها ، إنما تنادى بما نادى به الغزالي من وجوب التفرقة بين

طريقين في المعرفة مختلفين جداً : أحدهما طريق الرؤية الحدسية ،  
 بالتعاطف العقلي والمشاركة الروحية المؤدية إلى الجوهر الصافي  
 والموصلة إلى ما سماه الغزالي باسم « الكشف » ، أو « النفث في  
 الروح » ، أو « النور الذي يهذفه الله في القلب » ، والثاني طريق  
 المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقي المؤدين إلى « التفرج » ، على  
 الأشياء أو ملاحظتها من الخارج ، بالتطويف حولها دون نفاذ  
 إلى كنهها . وقد أراد الغزالي أن يقرب إلى الأذهان ذلك الفرق  
 بين الطريقين ، فضرب مثلاً خلاصته أن أهل الصين وأهل الروم  
 تباهوا بين يدي أحد الملوك ببراعة كل فريق في النقش والتصوير .  
 فرأى الملك أن يختبرهم ، وسلم إليهم صفة لينقش أهل الصين منها  
 جانباً وأهل الروم جانباً آخر ، وأرخص بينهما ستاراً حتى لا يطلع  
 كل فريق على صناعة الآخر . فجمع أهل الروم أصباغاً غريبة  
 لاحصر لها ، أما أهل الصين فشرعوا يجلون جانبهم ويصقلونه من  
 غير أصباغ . ولما انتهى الفريقان من عملهم رفع الملك الحجاب ،  
 فهاله أن يرى جانب أهل الصين يتلألأ منه عجائب الصنائع الروحية  
 وينبثق منه لمعان وإشراق . وعلم أن سبب ذلك أن أهل الصين  
 قد عكفوا على شأنهم فلم يدخروا جهداً في صقله وجلالته حتى  
 صار كالمرآة .

\* \* \*

وأحب أن أوضح هنا حقيقة خفيت على بعض الناقدين ،

وهي أن الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لاتعارض العلم ولا تناقضه . لأن لكل منها مجاله ومهمته . والفلسفة عندنا تكمل العلم : لأن مهمة العلم دراسة الموضوعات في مظاهرها الحسية وعلاقاتها الخارجية — وهو عندنا أمر سائع لا غبار عليه — في حين أن الفلسفة الجوانية إذا كانت بصدد العلوم الإنسانية لاتستطيع أن تقنع بنتائج تلك الدراسات العلمية ، البحتة وتلتمس دائماً ، لتفسير تصرف الكائن الإنساني في الفكر أو في السلوك ، « ما وراء » الظواهر ، أي ماهو فيها جوهرى أصيل . وواضح أن الفرق كبير بين موقفنا من العلم وهو موقف الترحيب به في مجاله واختصاصه مع عدم الاكتفاء به ، إن أراد أصحابه أن يجاوزوا نطاقه المشروع — وبين ما قد ادعى علينا ، وهي دعوى ينقصها التمهيد ، بأننا نقف من العلم موقف الإنكار له أو التزهيد فيه ؛ وقد سجلنا منذ أكثر من عشر سنين بياناً عن موقفنا هذا في مقدمة كتابنا « محاولات فلسفية » ، وقلنا في الفصل الذي عقدناه فيه عن الميتافيزيقا ماضيه : « الميتافيزيقا مكحلة للعلم . . . فالعلم نفسه ، بمهمة الاكتشاف الذي لا يتم أبداً ، يمهّد للحس الميتافيزيقي ويستدعيه إلى روح الإنسان القائم دوماً في ذهن العالم ، . . . وأود كذلك أن أنبه إلى أن موقفنا من العقل والحس هو عين موقفنا من العلم والفلسفة : لاتنافر بين العقل والحس ، بل هما عندنا

متكاملان ، وكل ما في الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئةً وتبعيضاً في حين يدركها الحدس إحاطةً وإجمالاً . العقل بتعبير الغزالي « منبع العلم ومطلعه وأساسه » ، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة ، « لا يكون إلا بعد تحصيل جميع المعارف وأخذ الحظ الأوفر من أكثرهما » ، وتحصيل العلوم لا يكون إلا بالعقل .

إن صميم الفكر الفلسفي روية وتأمل في العلاقة بين الروح والوجود . ولا نزاع في أن مقصد النظر الميتافيزيقي أن يؤدي إلى معرفة . ولكن لن يكون لدينا فكرة عن هذه المعرفة ما لم يكن هنالك جهد يبذل للتأمل والروية في خلوة روحية ، كتلك التي تحدث عنها الغزالي والشاعر راينر ماريا ريلكه والفيلسوف كارل ياسبرز . قال ريلكه : في هذه الحياة العصرية الصاخبة ، ذات الصيرورة القسرية الجارفة ، يشعر المفكر بغربة لا سبيل إلى التعبير عنها . إننا في الحقيقة أشبه بجزائر ويجب أن نظل كذلك ، وإلا فقد قصرنا في أداء رسالتنا ، « إنما الداخلي وحده هو القريب منا وكل ما عداه بعيد عنا » . ولا بد للمفكر من الخلوة أو العزلة الإرادية حتى يستطيع أن يدع ، وأن يصل إلى جوهر الأشياء . ولكن هذه العزلة عن البرائي الطاغى ليست ميسورة لكل إنسان والوصول إليها يتطلب كفاحاً ومعارك : « وما أشد التأمر على



الصمت الداخلي الحصيب ! ، وما أكثر التنافس بين عمل المفكر أو الفنان وبين علاقاتهما مع الناس ! ، وما أشد حاجتهما إلى رعاية عالمهما الجواني وإتمامه ، لكي يتيسر لهما يوماً أن يحققا الاتزان المنشود بينهما وبين البراني كله ، ويقول ياسبرز : « إن ما ندركه في التأمل الميتافيزيقي والمخلوة الروحية ، تلك التي ترفعنا فوق أنفسنا في معيشتنا اليومية ، لا ينبغي أن يتهافت أو يتضائل ، كأنه لا ينبغي أن يأخذ أهمية المعرفة التجريبية حين يضطرنا العقل إلى امتحان قيمته ... وينبغي أن يظل مطلبنا الأساسي أن تبين هل أضأنا في أنفسنا منائر الحرية أو أطفأناها ، وهل زكينا في حياتنا كنوز الجوانية أو بددناها . »

وإذن فأول شروع الفكر الفلسفي هو مجاوزة المظهر إلى ما وراءه . ولو وقف التأمل الميتافيزيقي عند التسجيل الخارجي لكان عمله أدخل في مجال الوصف العلمي ، ولتخلى تبعاً لذلك عن رسالته . النظر الميتافيزيقي على الإصالة إنما ينبغي رؤية الأشياء رؤية روحية فريدة من شأنها أن تجتاز الأشياء مرحلة الظواهر وتتخطى نطاق الخارجية ( أو البرانية ) إذ تكتسب جوانية هي جوهرها وماهيتها ولبابها . والحق أن صميم النظر الميتافيزيقي ، بل النظر الفلسفي بأسره ، لابد أن يكون مجاوزة للظواهر والعوارض وارتفاعاً إلى الماهيات والدخائل . ولا شك أن أقدم تعريف للفلسفة

تعريف جواني ، وهو ذلك التعريف الذي ذكره هرقليطس في وصفه للفيلسوف بأنه « الباحث عن طبيعة الأشياء » . و « طبيعة ، الأشياء هي حقيقتها المستورة ودخيلتها الكامنة التي لا تبدو للنظرة العابرة . ولعل هذا المعنى هو الذي كان يحول في فكر ابن سينا حين قال في « الشفاء » : « الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه » . وإذا كان « الوقوف على الحقائق ، أمراً عسيراً يقتضي مشقةً وجهداً ، فالتفلسف على جميع أنحاءه ملازم للوعي لا ينفك عنه ، واليقظة النفسية والانتباه العقلي هما الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفي ، كما نبهنا ديكارت في حقيقة « الكوجيتو » ، إذ جعل التفكير آية على الوجود وإثباتاً له ولا دليل على الوجود سواه . إن قضية « أنا أفكر وإذن فأنا قائم » ، قضية صحيحة ، لأن مما تأباه العقول أن تتصور أن ما يفكر لا يكون كائناً حقاً حينما يفكر . لقد قال ديكارت للإنسان خير ما يمكن أن يقال . قال له « لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم تبين بنور الفطرة وبداهة العقل أنه حق » ؛ وقال له أولاً : « انتبه ! أنت تفكر ، فأنت إذن موجود » ؛ وقال له أخيراً : « أفق ! أنت حر ، فأنت إذن مسؤول » . وإذن فالنظر الميتافيزيقي الجواني يقربنا من حقيقة الأشخاص ويدنينا من كينونة العالم ، على خلاف النظر التحليلي المنطقي ، أو التجريبي الحسي :

فإن الوجود ليس شيئاً قد فرض علينا من الخارج ، وإنما نحقق هذا الوجود في الخارج بما نمنحه من تصديق وما نقدر له من قيمة . وهو — كما رأى كانط بحق — إنما يكتسب صفة « المشروعية » بعد « تقديم أوراق اعتماده » ، في نفس ذلك التصديق والتقييم .

ولا جدال في أن وعى القيمة وحضور الغاية عند الذات متقدمان على حصول الواقعة وإنجاز الفعل . والجوانية إذ تطلب الحقيقة فيما وراء الواقع لا تزعم لنفسها القدرة أو الرغبة في امتلاكها : لأن الحقيقة متى امتلكتها فقدت مشروعيتها في أن تكون حقيقة ، أي أن تكون هي القوة الروحية التي تستحث الإنسان على الابتكار المتجدد الواعي وإيجاد « ما حقه أن يكون » . على أن الحقيقة إذا تحددت بحدود برانية أصبحت بذلك « واقعية » ، وجاز لها أن تكون « موقفاً » متجمداً في سلسلة من الوقائع ، يحتاج إلى من يدافع عنه وينتصر له . والحقيقة لا تفتقر إلى دفاع من الخارج : إن آيتها وبرهانها كامنان فيها ؛ وإنها « فكرة » تقوم في لب الوجود الواقع ؛ فهي « واقعة مثالية » — إن صح هذا التعبير — ومتى لاحت للبرء على هذا النحو استطاع أن يستشف ، من واقعه المثالي هذا ، غاية أخرى أو مثلاً أعلى جديداً ، يصبح بدوره مناطاً لسعى الإنسان الجواني الواعي ، ذلك الإنسان الذي

ليس هو ما يسميه البعض «الإنسان الأعلى»، أو «الإنسان الكامل»، بل هو إنسان متوحد واجتماعي في آن واحد : يحيا واقعه المشهود ويعانيه، ولكن «المثال» الغيبي ملازم لكيانه، مباطن له، لا يتفك عنه .

على أن الجواني في كل إنسان من حيث هو كذلك ينطوي على إمكانيات كثيرة قد يتحقق بعضها، ويبقى بعضها الآخر أفكاراً لم تتحقق بعد أو في طريقها إلى التحقق . من أجل هذا نقول إن ماهية الإنسان أو طبيعته لا تعرف لنا عن طريق ما قد حققه بالفعل في وجوده المعين (أو «الوجود هنا والآن»، كما يقول هيدجر) «بل تعرف بما لم يحققه بعد وبما قد لا يحققه أبداً . والإمكانيات اللاحقة هي إذن «حقيقة» الإنسان : لأن الحقيقة هنا عبارة عما هو «وراء التحقق». وعلى هذا النحو يجب أن نقلب الوضع التقليدي لمفهوم الحقيقة : فبدلاً من أن يكون مفهومها هو «مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان»، كما هو الحال عند الحسين والوضعيين — أو «مطابقة ما بالأعيان لما بالأذهان»، كما هو الحال عند النقيدين والمثاليين الترنسندنتاليين — يصبح هو ما يجاوز كل مطابقة بين الفكر والوجود أو بين الأذهان والأعيان . وإذا قلنا إن الحقيقة الإنسانية قائمة فيها وراء التحقق، فقد قلنا إنها كامنة فيها وراء المحسوس وفيها وراء «المتى» و«الآن»،

لأن هذا أو ذاك على ارتباط بما هو محسوس . ومجاوزه المحسوس في الزمان والمكان مجاوزة للنسي والعياني ، واتجاه نحو الماهوي ، والكلّي الضروري : وإذن فالقيم التي تعتمد على الفلسفة الجوانية لابد أن تكون قباءاً ، أبدية ، لازمانية ولا مكانية ، وقباءاً أولانية ، أي متقدمة على كل تجربة إنسانية تقدم الرتبة والحيثية .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الجوانية لا تتطلب من الإنسان في حياته أن يجعل الزمان أبدياً ، ولا المادة روحاً ، ولا الجزئي كلياً ، وإنما تتطلب منه أولاً أن يبذل الجهد ارتقاءً عن الواقع والراهن والمباشر ، وأن لا يستسلم لما سمي « ببرهان الحضور » ، حتى يتعرض لنفحات الروح ، ويستقبل بوارق الإلهام . وجلي إذن أن الجوانية تحريرية مثالية مفتوحة ، تنظر إلى مهمة الإنسان على أنها مهمة لا متناهية ، لأن ماهية الإنسان عندها أنه الكائن الذي يستطيع أن يجاوز نفسه دائماً ، وتؤمن بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح ، وأن السيطرة التي ظفر بها الإنسان على عالم المادة ، قد أضلته عن قوته الأصيلة ، التي هي القوة الروحية . لقد رأى غاندي مشهد الصراع الدموي العنيف الذي قدمه الغرب إلى العالم في مستهل هذا القرن حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية ، فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية ، أو من العلم والجهالة ، فلم يتردد حينئذ في أن يصيح : « إن التقدم الحديث ، كما يمثله



الغرب في أيامنا هذه ، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبرأه ، فتتج عن ذلك أنه قد برز العنف عرش النصر ، وقيد الحقيقة والبراءة في أصفاد الاستعباد . . ولم يكن هذا رأى غاندى وحده في أزمة العصر ، بل إن أينشتاين ، أحد أقطاب العلم المعاصر ، يقول : « إن العلم لم يستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد ؛ ففي زمن الحرب يستخدم العلم في تسميمنا وفي تشويهنا ، وفي زمن السلم يجعل العلم حياتنا قلقة مرهقة منهوكة . لقد كنا نتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الأعمال العقلية ، فبنالوا بذلك أكبر حظ من الحرية ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة : إن السواد الأعظم من العمال ينفقون نهارهم الطويل الرتيب الخالي من البهجة وهم في أشد حالات التبرم والمضض ، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة ، وقبل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطيب ألكسيس كاريل كتابه المشهور « الإنسان ذلك المجهول » ، فصرح بأن الأزمة التي يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة ، وأشار إلى التفاوت الكبير بين سرعة تقدمنا في علوم المادة — الكيمياء والطبيعة — واستمرار جهلنا بعلوم الإنسان كالفسولوجيا وعلم النفس ، والمتافيزيقا والأخلاق ، ونتج عن ذلك أن اكتسب الإنسان السيطرة على العالم المادى

قبل أن يهتدى إلى معرفة النفس معرفة صحيحة، « وقضى على نفسه بأن يعيش بين عالم الآلات الذى لا روح له وتحت رحمة الأساليب الفنية، دون أى اهتمام بطرائق طبيعته الجوهرية .

\* \* \*

أما أزمة الفلسفة فى أيامنا هذه فنشئوها أن فريقا من الناس انتسبوا إليها زورا، ولما يدخل الإيمان بها فى قلوبهم، كما يقول القرآن الكريم، ولم يشعروا « بالغرض الذى له التمسّت الفلسفة فحصلوا « على الفلسفة النظرية فقط، « ورأوا أن الغرض من مقدار ما حصل لهم منها « بعض السعادات المظنونة أنها سعادات، التى هى عند الجمهور خيرات، — فأقاموا عليها « طلبا لذلك وطمعا فى أن ينالوا به ذلك الغرض، كما بين فيلسوفنا الفارابى من قبل . ومن المشاهد فى عصور التاريخ أنه كلما ازدهرت الحضارة بمعناها الروحية العميقة كان من أخص خصائص ذلك الازدهار تقدير الثقافة الشاملة المتكاملة التى تعلّى من شأن الروح الإنسانى وتقدير ثمرات نشاطه المتعدد الجوانب، فى العلم والفلسفة والفن والأدب على السواء : كذلك كان الشأن فى حضارة مصر والصين واليونان والعرب، بينما كانت العصور التى اضطهدت فيها الفلسفة أو العلم عصور ظلمات وجهالة . ومن أجل ذلك رأينا أن من يتجنون اليوم على الفلسفة باسم العلم، زاعمين أن وراء تجربة الحس ومقاييس

الكم لا يوجد إلا الخيال والوهم ، هم أشباه علماء : أو علماء زور ،  
بتعبير الفارابي . أما كبار العلماء في هذا العصر وفي كل عصر فما  
عمدنا فيهم إلا تقديراً للفلسفة رقيقاً . والأمثلة على ذلك كثيرة :  
جيمز جينز و إدنجتون وبوانكاريه ولوى دوبرى و ألكسيس  
كاريل . إنهم جميعاً رجال أخذوا من حضارة أوروبا وثقافة الغرب  
كله بأوفى نصيب . ويحدث هذا ، كما قال أدينا الكبير عباس العقاد ،  
« حين نرى بيننا في الشرق أناساً لم يتذوقوا قطرة من ذلك العباب  
العلمي . . . قائلين قاعدين بإنكار كل قول عن الحياة الروحية ،  
وتقرير كل رأى عما يسمونه بحقائق المادة وقواعد العلم الحديث .  
وماهى إلا آفة العقل المحدود الذى يحد هذا الكون العظيم ،  
فيحسبه بما يفرغ القول عن سره في عصر واحد . »

إن الذين يسيئون فهم الفلسفات الروحية لا يسيئون إلى  
أنفسهم وإلى أمتهم فحسب ، بل يسيئون إلى الإنسانية كلها . صحيح  
أو الفلسفة « لا تستطيع أن تصنع الحيز » ، كما قال بعض المتفكرين .  
ولكننا لا نتردد في القول بأنها « تستطيع دائماً أن تصنع الأفكار ،  
ومن ثم تستطيع أن « تصنع التاريخ » . وليس هذا بالشئ اليسير  
في حياة الإنسانية الواعية . ولقد قلنا وكررنا القول منذ سنين  
بأن « من فضل الفلسفة على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً  
للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان

لذاته ولمكانه في العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحصر على أذاخته وتعليمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة . ومهما يكن الحكم على المذاهب الأخرى التي تباهى اليوم بالانتساب إلى الفلسفة ، فإن منهج فلسفتنا الجوانية — في استنادها إلى الوعي الشامل ، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها ، وفي توجيه النظر الفلسفي إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال — منهج لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان ، فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى ، وتخطى « ماهو كائن » إلى « ماحقه أن يكون » ، ومجاوزه « الواقعة » إلى « القيمة » ، ويبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود الواقع في المكان والزمان ، واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة .

وليس أدل على صحة دعوانا هذه من أن نتأمل الآثار التي ترتبت على الفكرة التي أطلقها — أوائل القرن التاسع عشر — الفيلسوف فيشته في « نداءاته إلى الأمة الألمانية » ، فأيقظ أمته من طول الرقاد ، ونفخ فيها روح الجهاد ، حتى هبت مرة واحدة عن بكرة أيها ،

فقطمت قيود استعبادها ، وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسي عن أراضيها . لقد استطاعت الفيشية — في مدى قصير ، أن تحقق ما لم تستطعه دول كبيرة بجيوشها المعبأة و فرقها الضاربة : استطاعت الفكرة ، بذاتها وبمحض طاقتها الجوانية ، أن تغير ، أمام أعين الأجيال المتعاقبة ، مجرى التاريخ .

أكتوبر ١٩٥٧

ع.ا.



## ، الباب الأول



## الميتافيزيقا

مقدمة في الميتافيزيقا - الميتافيزيقا عند أرسطو - الميتافيزيقا  
عند فلاسفة الإسلام - الميتافيزيقا عند « ديكارت » .  
موقف « كانط » من الميتافيزيقا - الميتافيزيقا و « الوضعيون »  
الميتافيزيقا عند « برجسون » - أقسام الميتافيزيقا - الرد على  
الوضعيين - خاتمة في مشروعية الميتافيزيقا وضرورتها .

---

### مقدمة في الميتافيزيقا :

الميتافيزيقا لفظ يوناني شاع استعماله بصيغته اليونانية  
في اللغات الأوروبية الحديثة ، ويرجع الاسم إلى مصنف اسمه  
« أندرونيقوس » ،<sup>(١)</sup> قام بترتيب مؤلفات أرسطو وتصنيفها ،  
فلما وصل إلى أهم المؤلفات الأرسطية التي تتناول البحث  
في الأمور العامة وتنظر في الوجود مطلقاً ، وضعها بعد كتاب  
أرسطو في « علم الطبيعة » وجعل عنوانها عبارة غير محددة معناها  
« ما بعد الطبيعة » ( باليونانية : ميتا تافيزيقا : Métà tà Physikà )  
يعني بذلك المؤلفات التي تلي « علم الطبيعة » في ترتيب المؤلفات

---

(١) أندرونيقوس من أهل رودس ، مات حوالي سنة ٦٣ ق. م.

الأرسطية . فكان إطلاق هذا الاسم على ذلك النوع من البحث إطلاقاً عرضياً اعتبارياً : أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو نفسه فليس هو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، بل هو « الفلسفة الأولى » ( پروتي فيلوسوفيا ) أو « الألهيات » ، أو « العلم الإلهي » ، ( تيولوجيا ) . وقد اشتهر اسم « ما بعد الطبيعة » بالتفسير الذي اضطلع به الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، ولدى بعض « المدرسين » من أهل القرن الثالث عشر الميلادي .

### ما الميتافيزيقا إذن ؟

إن من العسير تعريف الميتافيزيقا تعريفاً دقيقاً : ولكن من الميسور أن نعطي فكرة عن معناها بذكر بعض المشكلات التي تبحث فيها : فإننا إذا اعتبرنا أن العلم لا يستطيع وحده أن يشبع رغبة الإنسان في الاستطلاع والمعرفة ، وأن القضايا العلمية هي دائماً نسبية جزئية ، فقد اتضح أن طائفة كبيرة من المسائل العامة المجردة الغامضة التي تحتاج إلى أن تُدرس وإلى أن توجد لها حلول ، تظل « معلقة » ، إن صح هذا القول<sup>(٢)</sup> ، لأن العلوم الخاصة قد تخلت عنها فلم تقطع فيها برأى . وهذه المسائل المعلقة هي موضوع البحث الميتافيزيقي : وهي تدور حول الوجود في

(٢) قارن : وليم جيمس : « مدخل إلى الفلسفة » ، ترجمة فرنسية ، باريس

جميع أنواعه وبأعم معانيه ، أو « الوجود بإطلاق » ، — كما يقول ابن رشد — <sup>(٣)</sup> وتتناول الطبيعة ، ومصير الموجودات ، وماهية الحق ، والمطلق ، والجوهر ، والعرض ، والواحد ، والكثرة ، والذات وانغير ، والقوة والفعل ، والمتقدم والمتأخر ، وما إلى ذلك.

### الميتافيزيقا عند أرسطو :

وبناء على ماتقدم أمكن تعريف الميتافيزيقا تعريفاً واسعاً ، على نحو ما عرفها أرسطو حين قال إنها « النظر في الوجود بما هو موجود » <sup>(٤)</sup> . وقد قال أرسطو : « بما هو موجود » ، للفرقة بين الميتافيزيقا وبين العلوم الجزئية التي تنظر في الوجود بحالها ، كالعلم الرياضي الناظر في الكمية مجردة من الهيولى ، والعلم الطبيعي الناظر في الموجود المتغير . فقد لاحظ أرسطو أن كل علم إنما ينظر في موضوع خاص هو نوع من أنواع الوجود : فالعلم الرياضي هو علم الكم ؛ وعلم الطبيعة هو « هذا النوع من الوجود الذى يحمل فى ذاته مبدأ حركته » ؛ والموجود من حيث يتبدى للحواس أو للوجدان النفسى إنما تنظر فيه العلوم الجزئية المختلفة ،

(٣) ابن رشد : « كتاب ما بعد الطبيعة » ( ضمن « رسائل ابن رشد » طبع دائرة المعارف العثمانية بميدان أباد الدكن سنة ١٩٤٧ م ص ٤ ) .

(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٠٥ ( ترجمة فرنسية بقلم تريكو . باريس ١٩٣٣ ، الجزء الأول ص ١١٨ ) .



لأسباب العلوم التجريبية وعلم النفس . أما الفلسفة الأولى فتريد أن تتجاوز هذه النظر الجزئية ، لتصل إلى الوجود من حيث هو موجود ، وإلى الوجود المطلق<sup>(٥)</sup> .

وبهذا المعنى قال ابن رشد إن ما بعد الطبيعة علم غرضه ، النظر في الوجود بما هو موجود ، وفي جميع أنواعه ، إلى أن ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية ، وفي اللواحق الذاتية له ، وتوفية (اقرأ : وترقية ) جميع ذلك إلى أسبابه الأولى ، وهي الأمور المفارقة ،<sup>(٦)</sup> ( أي الأمور الروحية ) .

وقد عرف أرسطو المتافيزيقا أيضاً بأنها ، النظر في العلل الأولى وفي المبادئ الأولى ،<sup>(٧)</sup> : العلم يفسر الظواهر بظواهر أخرى ، أي بعلة ثانية . أما المتافيزيقا فتريد أن تنفذ في معرفة ، العلل ، إلى أبعد مما تنفذ العلوم الأخرى ، إنها تسعى إلى بلوغ العلة ، الأولى ، أو العلة الأولى ، أي العلة المستكفية بذاتها والتي ليست معلولات لعلة أخرى . وكذلك المبدأ ، الأول ، أو المبادئ ، الأولى ، أي المبادئ التي يعتمد عليها غيرها ومنها تستمد جميع

(٥) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٢٥ ب ٧ ( ترجمة فرنسية ج ١ ص ٢٢٤ ) .

(٦) ابن رشد : « كتاب ما بعد الطبيعة » ( طبع دائرة المعارف العثمانية ص ٤ ) .

(٧) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ٩٨٢ ب ٩ ( ترجمة فرنسية ج ١ ص ٨ ) .

القضايا الأخرى : وهي « الله » عند بعض الفلاسفة ، أو « المادة » عند الماديين .

تلك نظرة أرسطو إلى الفلسفة الأولى ؛ وهي أساس للنظرة التقليدية إلى الميتافيزيقا .

الفلسفة هي العلم الكلى الذى « ينظر فى الشيء العام لجميع الموجودات » ، فتتناول حينئذ موضوعاً يتجاوز العالم الجسمانى أو العالم الطبيعى المحسوس . وفى استطاعة الفلسفة ، بل من الواجب عليها ، أن ترتفع إلى ما هو أعلى من العالم الطبيعى المحسوس . ولما كان موضوعها هو وجود الأشياء على العموم ، فقد وجب عليها أن تدرس هذا الوجود ، لا من حيث هو جسمانى محسوس أو متحرك ، بل من حيث هو موجود ، وبعبارة أخرى يجب أن تدرس الوجود على جهة الشمول والإطلاق ، وعلى نحو ما يمكن أن يكون ، لافى الأشياء المحسوسة فحسب ، بل فى الأشياء الموجودة من غير أن تكون جسمانية أو حسية أو متحركة ، أى فى الأشياء الروحية الخاصة : وهذا هو موضوع « الفلسفة الأولى » ، أو الميتافيزيقا عند أرسطو (٨) .

(٨) انظر تفصيل ذلك فى : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ م ١٦٨ وما بعدها ؛ ثم فى كتاب الفارابى : « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة » ( ضمن : الفارابى : « كتاب المجموع » القاهرة ١٩٠٧ م ٤٠ وما بعدها ) .

### الميتافيزيقا عند فيلسفة الإسلام :

وقد أطلق الكندي على الميتافيزيقا اسم « الفلسفة الأولى » ، وهو الاسم الذي استعمله أرسطو كما ذكرنا . ولكن الكندي جعل موضوعها « علم الحق الأول » ، فقال : « وأشرف الفلسفة وأعلامها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول ، الذي هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول » (٩) . وقد سماها الكندي أيضاً « علم الربوبية » ، إذ قال كما روى ابن نباته : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع » (١٠) .

ولعل نظرة الكندي هذه هي الأصل فيما جرى عليه الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام من تسمية الميتافيزيقا باسم « العلم الإلهي » . قال الفارابي : « والعلم الإلهي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : أحدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات . والثاني يُفحص فيه عن مبادئ البراهين

( ٩ ) الكندي : « رسالة إلى المعتصم بآفة في الفلسفة الأولى » : ( طبع أحمد فؤاد الأهواني سنة ١٩٤٨ م ص ٧٨ ) .

( ١٠ ) ابن نباته : « سرح العيون » ص ١٢٥ .

في العلوم النظرية الجزئية ، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشا كل هذه العلوم . . . . . والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام ،<sup>(١١)</sup> .

وقد عرّف ابن سينا الميتافيزيقا بأنها العلم السكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعلم الناظر فيما وراء الطبيعة . وموضوعه الموجود المطلق . والمطلوب فيه المبادئ العامة والخواص العامة ،<sup>(١٢)</sup> .

والجرجاني يعرف العلم الإلهي بأنه علم باحث عن أحوال الموجودات التي لا تقتصر في وجودها إلى المادة ،<sup>(١٣)</sup> .

وظاهر مما تقدم أن تعريفات فلاسفة الإسلام للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لم تخرج في مجملها عن التعريفات المشهورة التي ذكرناها لأرسطو ، وإن كان ابن سينا قد تميز بتعريف لا يخلو من خلط وتكرار لا معنى له ، حين ذكر في موضع آخر أن موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود المطلق بما هو موجود مطلق ،<sup>(١٤)</sup> .

(١١) القارابي: « إحصاء العلوم » (الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقنا، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٩٩) .

(١٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٥٨ .

(١٣) الجرجاني : « التعريفات » ص ١٠٤ .

(١٤) ابن سينا : « النجاة » سنة ١٩١٣ ص ١١٤ .

## المتافيزيقا عند ديكارت :

أراد ديكارت أن يرفع الفلسفة — التي هي عنده دراسة الحكمة — إلى مقام حكمة بشرية ، بمعنى أنها حكمة ليست مبثوثة فينا بوحى خارق للطبيعة ، مجاوز للنور البشرى ، وأنها ليست عفوية خالية من الروية ، وإنما هي حكمة قائمة على مبادئ مكتسبة بالتأمل والنظر ، فهي حكمة الإنسان من حيث هو إنسان .

ولقد صرح ديكارت في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب «مبادئ الفلسفة» بأن الفلسفة واحدة غير مجزأة ، ولكنها تنقسم لسهولة التعليم أقساماً عدة : « القسم الأول المتافيزيقا ، وهي تشمل مبادئ المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله ، وروحانية نفوسنا ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة التي نجدناها فينا ؛ والثاني الفيزيقا ، ويُنظر فيها على العموم ، بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التي توجد عليها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج إلى أن نفحص أيضاً على الخصوص عن طبيعة النبات ، وطبيعة الحيوان ، وبالأخص عن طبيعة الإنسان ، لكي نستطيع بعد ذلك أن



نجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له . فالفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أى بالفلسفة الأولى . والميتافيزيقا عنده بمثابة الأصل في العلوم الفلسفية . وقد عبر الفيلسوف عن ذلك بتشبيه مشهور ، فقال : « الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا ، والفروع التي تنبثق من ذلك الجذع هي سائر العلوم الأخرى التي مرجعها إلى ثلاثة علوم رئيسية ، هي الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل ، تلك التي تفترض إحاطة تامة بالعلوم الأخرى ، ولذلك كانت هي أقصى مرتبة من مراتب الحكمة ، (١٥) .

ومن المحقق أن ديكارت إذ جعل الميتافيزيقا مدخلا إلى الفيزيقا وإلى غيرها من العلوم ، وجعل منها الجزء الأول لا الأخير والبداية لا النهاية ، والأساس لا القمة في الفلسفة ، قد أحدث انقلاباً له شأن كبير في تاريخ المعرفة البشرية : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، ومن الدنيا إلى الله ، كما كان شأنها عند المدرسين ، وإنما أصبحت الفلسفة عند ديكارت عبارة عن تفسير الكون بواسطة المبادئ الأولى والأصول العامة التي

(١٥) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، (ترجمتنا العربية سنة ١٩٦٠ م ص ٧٠)

تكفلها لنا الميتافيزيقا . ودعامة الفلسفة عنده هي الفكر المدرك لذاته والذي هو في ذاته مدرك الوجود الكامل أى الله ، منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة (١٦) .

ومعنى هذا أننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها : « ورأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هنالك إلها هو خالق كل ما في العالم ؛ ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى تتصورها تصورها واضحا جداً ومتميزاً جداً . تلك هي المبادئ التى اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسدية أو الفيزيقية .

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها به أرسطو حين قال إنها « العلم بالوجود بما هو موجود ، أى أنها اتعلم بالخصائص الجوهرية للوجود ، ولكن هذا التصور المدرسى للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت . إن المشكلة الكبرى عنده هي أن

(١٦) راجع كتابنا : « ديكارت » ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٦٥

تبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التي تعرف والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجودا .

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها ، فلا بد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع « الذات العارفة » . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً ، والذي يضئ على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها .

فالميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن إثبات قضاياه يقين شبيه باليقين الرياضي : « ليس في الميتافيزيقا شيء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطري ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة ،<sup>(١٧)</sup> بل إن البراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية ، لأن الميتافيزيقا من بين العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية : فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها براهين هي غاية في الدقة والوثوق . ويضاف إلى هذا أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعقلها جميع من يهتمون ببراهينها

(١٧) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتارنى ، م ٣ ص ٢٨٤ .

اهتماماً كافياً ، وينظرون في أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الحواس » (١٨) .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين، فهي ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب، إنما هي إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلية على وجه الخصوص (١٩) .

### موقف كانط من الميتافيزيقا :

منذ ظهور « كانط » على مسرح الفلسفة حددت الميتافيزيقا مشكلة جديدة هي البحث في قيمة المعرفة الإنسانية وفي حدودها ومداها ، وفي العلاقات بين « الذات » ، المفكرة و « الموضوع » ، الخارجى ، وبين الفكر والوجود . ومسألة المسائل الميتافيزيقية في عصرنا هذا هي كيف يتم الانتقال من الذات إلى الموضوع ، وكيف يتيسر للفكر أن يلتزم مع الواقع . إن أحداً لا يتارع اليوم فيما لتلك المسألة من شأن خطير ، ومع ذلك فإن الميتافيزيقيين من القدماء والمحدثين إلى أيام « كانط » لم يخطر لهم على العموم أن

(١٨) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت . م ١ ص ٣٥١ .

(١٩) راجع تقديمنا لترجمتنا العربية لكتاب « التأملات في الفلسفة الأولى »

لديكارت، الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠٠ ج

يجعلوا لها من نظرم المقام اللائق بها : والسبب في هذا أن أولئك الميتافيزيقيين كانوا « قطعيين » ( دُجماطيقين ) أى أنهم كانوا يعتقدون اعتقاداً لا يستند على تمحيص ودليل بأن العقل الإنسانى « مجانس للوجود » ، إذا صح هذا التعبير ؛ وكانوا يقطعون بأن الذهن مجعول للحقيقة ، وأنه على يقين من بلوغها بشروط يحددها المنطق . ولذلك اقتضت نظرية المعرفة عندهم على نقض دعاوى الشكاك الذين ذهبوا إلى أن العقل عاجز عن إقامة أمر ثابت ، وعاجز عن الإتيان بقضية إيجابية لاتنقضها قضية أخرى .

لكن مجىء « كانط » ، غير وجه الأمور : فقد استعاض في الميتافيزيقا عن المنهج « القطعى » ( الدجماطيقى ) بالمنهج « النقدى » ، وصرح الفيلسوف ، خلافاً لمن سبقوه من « قطعيين » ، وشكاك<sup>(٢٠)</sup> ، بأن العقل — على فرض قدرته على إقامة معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملائمة العقل للوجود ، تلك الملائمة التى سلم بها الفلاسفة حتى ذلك الحين من غير مناقشة ،

( ٢٠ ) مع استثناء « هيوم » الذى أيقظ « كانط » من سباته الدجماطيقى ، باعتراف « كانط » نفسه ( كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تكون علما » ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٩٣٠ ص ١٣ ) .



إنما هي اقتراض لامسوغ له ؛ بل هي خطأ يتن صريح .  
 وبهذا الموقف أخذت مشكلة المعرفة عند « كانط » ، صفة  
 المشكلة الممهدة لكل ميتافيزيقا ، ومنذ ذلك الحين أصبح موضوع  
 الميتافيزيقا كما يقول الفيلسوف نفسه هو « تحديد مجال العقل الخالص ،  
 ورسم حدوده على جهة الاستيعاب ، وطبقاً لمبادئ كلية شاملة .  
 وهذا ما يحتاج الميتافيزيقا إليه ، لكي تشيد بناءها وفقاً لمنهج  
 يمكن الاطمئنان إليه » (٢١) .

وبهذا وضع « كانط » ، مسألة قيمة المعرفة والمشكلة النقدية  
 بأسرها : فالفيلسوف قيل أن ينظر نظراً ميتافيزيقياً في النفس  
 وفي العالم وفي الله ، وفيما إذا كان الوجود الصحيح للأشياء  
 سهل المنال ، لا بدله في نظر « كانط » ، أن يبحث أولاً هل الميتافيزيقا  
 نفسها ممكنة أم أنها حديث خرافة ساقاة الوهم . وهذا البحث نفسه ،  
 وبعبارة أخرى نقد المعرفة ، هو المدخل أو « التمهيد » ، اللازم  
 لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علماً جديراً بهذا الاسم .

وإذن فمن الخطأ اليقيني أن يُظن أن كانط شرع في هدم كل  
 ميتافيزيقا أيا كان نوعها . وكيف يصح ذلك الظن مع أن كانط

(٢١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية ترتد أن تكون علماً »

( ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٩٣٠ من ١٤٠ ) .

نفسه قد كتب سنة ١٧٩١ يقول . « إن الفلسفة الترنسندنتالية التي هي نقد العقل الخالص ، غايتها إقامة ميتافيزيقا ، تكون غايتها بدورها — وهي الغاية القصوى للعقل الخالص — أن ترفع هذه الملكة من حدود الأمور الحسية إلى مجال أمور مافوق الحس ، » (٢٢) وصرح أيضاً في كتاب « المنطق » المنشور سنة ١٨٠٠ بأن « الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقة ، هي الفلسفة عينها ، » (٢٣) وأشار في تصدير للطبعة الأولى لكتاب « نقد العقل الخالص » ، إلى أنه يأمل أن يُخرج للناس مذهباً كاملاً في العقل النظري الخالص ، وأن ينشره بعنوان « ميتافيزيقا الطبيعة ، » (٢٤) (والطبيعة في الاصطلاح الكانطي معناها « كل ما هو موجود » ) .

وإذن فلا محل لمثل تلك الظنون عن موقف كانط من الميتافيزيقا: فمن الحقائق التي تثب أمام الأبصار أن كانط نفسه قد نهض للعمل على « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعناً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ، ورأى أن ذلك العمل « شيء لا مناص من وقوعه على

(٢٢) رويسن : « كانط » ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢

(٢٣) كانط : « المنطق » ترجمة فرنسية ( بقلم تيسو ، ص ٤٠ ، و ترجمة

إنجليزية بقلم أبوت ، ص ٢٣ ) .

(٢٤) كانط : « نقد العقل الخالص » ( ترجمة إنجليزية بقلم نورمان كيب سميث

سنة ١٩٣٣ ص ١٤ ؛ و ترجمة فرنسية بقلم بارنى ، ج ١ ص ١٣ ) .

الرغم من العوائق التي يمكن أن تقام في سبيله فترة من الزمان، وأن « طلب الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً : لأن مصالح العقل الإنساني الشامل قد ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً العرى »،<sup>(٢٥)</sup> وأكثر من هذا أن كانط نفسه شرع يشيد ميتافيزيقا، بل « ميتافيزيقا مزدوجة »، كما قال بوترو<sup>(٢٦)</sup> : فإن « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علماً، هو العنوان الذي اختاره لمؤلف كتبه في الفترة بين الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » . وقد عرفنا أنه وضع أساس «ميتافيزيقا الطبيعة» ، أعني البحث عن العناصر الأولية، المتضمنة في معرفة الظواهر من حيث هي كذلك ثم شيد ميتافيزيقا «أخرى» وهي «ميتافيزيقا الأخلاق والعادات»<sup>(٢٧)</sup>، ميتافيزيقا العمل، أو نظام الشروط الأولية للتصرفات الأخلاقية. لم يُرد كانط إذن هدم الميتافيزيقا على الإطلاق، بل أراد هدم الميتافيزيقا التقليدية، أي الميتافيزيقا «القطعية» (الجماعية) التي سادت في رأيه بلا منازع، وقصده من ذلك أن يقيم محلها ميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا نقدية .

(٢٥) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا .. » ترجمة جيلان ، ص ٩ .

(٢٦) بوترو : « فلسفة كانط » ، باريس سنة ١٩٢٦ ، ص ١٣٣ .

(٢٧) راجع : كانط : «أسس ميتافيزيقا الأخلاق والعادات» (ترجمة فرنسية

بقلم دليوس وترجمة إنجليزية بقلم بيتون ) .

والميتافيزيقا «القطعية» في صميمها فيتافيزيقا «متعالية» تتخطى كل تجربة : وكأننا في نظر كانط ، نسكن جزيرة محاطة من جميع جهاتها بمحيط شاسع لا حدود له وتعوزنا فيه المعالم والشارات لهداية الطريق . و الميتافيزيقا تسبح في هذا المحيط مدعية أنها ماضية في طريقها (٢٨) .

وهذه الميتافيزيقا القطعية التي أراد كانط أن يبين تهافتها ، هي في نظره مجموعة من البراهين تريد أن تتخطى الحس إلى ما فوق الحس ، وأن تنتقل من الذات إلى الموضوع ، ومن شيء إلى آخر يختلف عنه في طبيعته كل الاختلاف : وهذا ما بسطه في باب الجدل الترنسندنتالي ، محاولاً أن يبين حدود الميتافيزيقا الصحيحة كما توجد بالفعل في ذهن الإنسان .

إن « نقد العقل الخالص » عند كانط قد حدّد مقدماً مجال الميتافيزيقا . وبهذا الصدد اشتغل النقد بعمليات ثلاث متعاقبة :

١ - الأولى نظرية العلم ، التي تثبت الطبيعة « الظاهرية » ، (phénoménale) للعالم الفيزيقي ، ومن ثم تهدم الدعوى المادية التي تريد أن تجعل الأجسام « أشياء في ذاتها » ، وتقيم مكانها المثالية « الترنسندنتالية » ، أي المثالية « الأولانية الجوانية » .

٢ - الثانية هي القضاء على الميتافيزيقيا القطعية، أو الميتافيزيقا «المتعالية» التي تريد عبثاً أن تنقل «الفهم» إلى مجال الأشياء التي فوق الحس.

٣ - الثالثة تنكر على العقل «النظري» ما يزعمه من القدرة على بلوغ المطلق، ولكنها تسلم مع ذلك بأن فيه ميلاً شديداً إلى أن يتصور «أولانياً» (على جهة الشمول والضرورة وبمعزل عن التجربة) وحدة الواقع في نظام وكل، وميلاً إلى أن يبنى عالماً وراء العالم الحسى. ولكن يبقى مفهوماً أن ذلك البناء ليس له إلا قيمة مثالية؛ فالله والنفس لا يمكن بحال أن يعتبرا «أشياء» أو «موضوعات» يستطيع الفهم أن يدركها كما يدرك الموضوعات الطبيعية. وإذا بينا هذه القيود أو التحفظات فلا شيء يمنع العقل من أن يتصور عالماً معقولاً: فليس العقل كالفهم محددًا في استعماله بالحساسية بل يحدد «الحساسية» ولا يتحدد بها.

فموضوع الميتافيزيقا ومنهجها عند كانط هو أن تبني - بالعقل - عالماً مثالياً، يكون أشبه بامتداد للعالم الطبيعى (الظاهرى) امتداداً لا نهاية له، ولكنها تمنع الفهم من أن يحكم على القيمة الموضوعية لهذا البناء (٢٥).



والخلاصة أن كانط جعل النقد ، باعتباره بياناً لمجال العقل الخالص وحدوده ، بمثابة المدخل إلى الميتافيزيقا . وهو قد صرح بأنه أقام ميتافيزيقا نهائية ، كما أن أرسطو قد أقام المنطق علماً تاماً دفعة واحدة . وبما أن المنطق ليس علماً بالمعنى الدقيق ، بل مدخلاً إلى العلم ، فالميتافيزيقا — مفسرة على نحو ما ذكرنا — هي من بين العلوم جميعاً العلم الوحيد الذي يستطيع مباشرة أن يبلغ هذه الدرجة المنشودة من التمام (٣٠) .

وكيف لا والميتافيزيقا تقضى بها نفس طبيعة العقل ؟ إنها موجودة « باعتبارها استعداداً طبيعياً » (Naturanlage) . وإذن فسائلها ليست متكافئة مفتعلة :

« وإن الميتافيزيقا ، باعتبارها استعداداً طبيعياً ، موجودة ثابتة : لأن الفكر الإنساني يسير قدماً . . ، تسوقه حاجة داخلية نحو أسئلة لا يجيب عنها استعمال العقل استعمالاً تجريبياً ولا تجيب عنها مبادئ مستمدة من ذلك الاستعمال . وإذن فقد وجد دائماً ، وسيظل يوجد دائماً — لدى الناس جميعاً ومتى فضجت عقولهم ونهيات للنظر والتأمل — نوع من الميتافيزيقا ، (٣١) .

(٣٠) نورمان كيب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانط » الطبعة الثانية ، سنة ١٩٣٠ م ص ١٠ .  
(٣١) المصدر السابق ، ص ١٢ — ١٣ .

على أن « كانط » كان حريصاً مع هذا كله على أن يميز بين ضربين من الميتافيزيقا : الضرب الأول هو الميتافيزيقا « البائنة » ، أو « البرانية » ، أو « المتعالية » ، ( *transcendante* ) وهي الميتافيزيقا التقليدية « القطعية » ، التي تقيم بنامها كله خارج التجربة ويمعزل عنها . والثاني هو الميتافيزيقيا « الترנסدنتالية » ، ( *transcendentale* ) أو « الجوانية » ، أو « الباطنة » ، أو « الكامنة » ، ( *Immanente* )<sup>(٣٢)</sup> ، وهي الميتافيزيقا الكانطية التي تحدد العناصر « الأولية » ، التي هي عماد التجربة وشرط ضروري لها ، والتي هي بالتالي « كامنة » ، أو « مباطنة » ، ، للتجربة ولا يمكن أن تكون متعالية عليها ولا مجاوزة لها .

ونتيجة الفحص النقدي كله هو إثبات استحالة كل ميتافيزيقا « بائنة » ، أو « برانية » ، أو « متعالية » ، وبيان مشروعيتها بل ضرورة الميتافيزيقا « الترנסدنتالية » ، أي الميتافيزيقا « الباطنة » ، أو « الكامنة » ، أو « الجوانية » ،<sup>(٣٣)</sup> .

(٣٢) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية ... » ( ترجمة جيلان ، ص ١٧٠ بالهامش وترجمة كاروس هامش ص ١٥٠ ) .

(٣٣) نورمان كيب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانط » ، الصفحات ٢٦ — ٢٧ ؛ ٦٦ — ٦٠ ؛ ٢٤٤ — ٢٥٥ ؛ ٢٥٧ — ٢٥٨ .

### الميتافيزيقا و «الوضعية» :

يعتقد كثير من العلماء وفريق من الفلاسفة الوضعيين أن العلم كاف لأشباع حاجة ذهن البشرى إلى المعرفة ، وأنه ليس علينا أن نلتمس وراءه شيئاً . ولكن المذهب الوضعى فى صميمه مذهب يزعم الاستغناء عن كل ميتافيزيقا ، ويرى أن الموجود — كما قال لابلاس عن الله — هو اقراض من الافتراضات التى لاغناء فيها . .

ولقد تعرض لتلك المشكلة «أوجست كونت» فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» ( ١٧٣٠ — ١٨٤٢ ) ، وحلها حلاسليا ، فقال :

إن الانسانية تمر فى حياتها الفكرية بأطوار ثلاثة : «الطور اللاهوتى» الذى هو بداية الإدراك الإنسانى : وفيه يميل الإنسان إلى تفسير كل شئ بفعل فاعل يعزو على الطبيعة ويؤثر أثراً تعسفياً مباشراً أو بواسطة . ثم يلى هذا الطور «الطور الميتافيزيقى» : وفيه يفسر الإنسان الكون . مستعيضاً عن الأشخاص الحارقة للطبيعة بقوى أو كائنات مجردة أشبه بالطلاسم . . . ويقول «كونت» إن هذا الطور ليس إلا طور انتقال يتلوه طور ثالث هو طور النضج العقلى ، ويسميه «الطور الوضعى» وهو المرحلة الحاسمة الثابتة من مراحل ذهن الإنسانى ،

ويستعويض الإنسان فيها عن المطلب البعيد المنال ، مطلب العلى والغايات ، بدراسة الظواهر وأحوال وجودها وقوانين ارتباطها. فالطور الميتافيزيقى - فى نظره أوجست كونت ، - ليس إلا مرحلة من مراحل الفكر قد جاوزتها الإنسانية اليوم ، وهى عبارة على الاستعاضة عن الخيال بالتجريد ، وعن الوسائط الحارقة للطبيعة - وهى الوسائط التى كان الفكر الدينى يفسرها الكون - بالطلاسم أو المجردات المشخصة ، مثل « الفضائل الخفية » و « القوى الحيوية » ، و « الصور الجوهرية » ، وما إلى ذلك . . .

والميتافيزيقى - فى نظره - كاللاهوتى ، رجل يزعم النفاذ إلى « كنه الموجودات وإلى العلى الأولى وإلى العلى الغائية لجميع الأشياء التى تسترعى انتباهه » : ويريد الميتافيزيقى بالإجمال الوصول إلى « المعارف المطلقة » ؛ لكن « الطور الوضعى » ، وحده هو الطور الذى يتبين فيه الذهن البشرى استحالة الحصول على مثل تلك المعارف ، فيتخلى عن البحث عن أصل العالم وغايته وعن معرفة ماهيات الأشياء وعللها ومصادرها<sup>(٣٤)</sup> .

ويحاول « كونت » أن يقضى على تلك الأنظار كلها بالانزواء فى مجال العاطفة والعقيدة والهوى ، ويعلن أن كل بحث فيما خلا

(٣٤) أوجست كونت : « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .

القرانين - يعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر - « بحث بعيد المنال ولا معنى له » ، وينتهى بوضع قاعدة يقرر فيها أن « كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هي قضية ليس لها معنى ولا محصل مفهوم »<sup>(٣٥)</sup> وإذن فموضوع الميتافيزيقا في نظر « أوجست كونت » هو البحث عما لا يمكن معرفته ، أو كما يقول « ليتريه » - أكبر تلامذة كونت - هو محيط يرتطم بشاطئنا ولا نملك له مركبا ولا شراعا ،<sup>(٣٦)</sup> .

« الميتافيزيقا عند « برجسون » :

لهنرى برجسون مقال عنوانه « المدخل إلى الميتافيزيقا » نشره في عصر كان فيه مذهب كانط النقدي والمذهب القطعى عند أتباع كانط مسلمين على العموم باعتبارهما نقطة بداية للبحث الفلسفى إن لم يكونا مسلمين باعتبارهما نتيجة لذلك البحث .

وقد استهل « برجسون » مقاله هذا بقوله :

« إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطلق بعضها ببعض أيضاً ، تبين أن الفلاسفة ، على الرغم

(٣٥) نفس المصدر ، الدرس الثامن والخمسون ؛ نفس المؤلف : « مقال عن

الروح » الوضعية ،قرة ١٢ .

(٣٦) ليتريه : « تقديم تليذ للطبعة الثانية من كتاب « الدروس » .

(٦٢)



من ظاهر اختلافهم ، متفقون على التفرقة بين طريقين للمعرفة مختلفين جداً : الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب ، والثاني عبارة عن النفاذ إلى صميمه . والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا ، وباختلاف ما نعبر به من الرموز ؛ والثاني لا يدرك من أى وجهة ولا يعتمد على أى رمز . والمعرفة الأولى يقال عنها إنها تقف عند « النسبي » ، والثانية يقال عنها ، حيث تكون ممكنة ، إنها تصل إلى « المطلق » ، . . . . (٣٧) .

إذن فبرجسون يرى أن هنالك طريقتين مختلفتين لمعرفة شيء من الأشياء : الطريقة الأولى بالدوران حول ذلك الشيء ، والثانية بالدخول فيه وتقصص شخصيته ، إن صح هذا القول .

والطريقة الأولى هي الطريقة التي جرى عليها العلم . والثانية هي طريقة الميتافيزيقا . وكلتا الطريقتين عند برجسون سائغة مشروعة . والمعرفة التي يمدنا العلم بها عن الأشياء تتوقف على وجهة النظر أو « الموقف » الذي يتخذه الإنسان ، وعلى الرموز التي يعبر بها : فهي معرفة « نسبية » ؛ وأما المعرفة الميتافيزيقية فتسعى إلى التخلص من كل رمز ومجازة كل وجهة نظر خاصة ، وتسعى إلى تخطي تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى « المطلق » .

والميتافيزيقا تريد أن تسلبنا ، من الداخل ، الحقيقة التي يقدم العلم إلينا من الخارج ، وجوهرها المتجزئة المتفرقة . والفرق بين العلم والميتافيزيقا كالفرق بين حركة مقدره أو محسوبة ، وحركة قد تمت ، وكالفرق بين سلسلة من الصور الفوتوغرافية لمدينة أو لشخص ما ، وبين معرفة تلك المدينة ومعرفة دخيلة ذلك الشخص .

ويضرب « برجسون » مثلاً شخصاً من أشخاص قصة تقص على أخباره ونوادره : يستطيع القصصى أن يفيض في بيان صفات البطل ، وأن يجعله يتكلم ويعمل وفق هواه ؛ كل ذلك لا يعدل الشعور البسيط اللامتجزئ الذى يخالجنى حين أتقص الشخص نفسه لحظة واحدة : حينئذ تبدو لي الأفعال والأقوال والحركات وكأنها تنساب على سجيتها من نبع متدفق ، ولن تكون هذه أعراضاً تنضاف إلى الفكرة التي تكون عندي عن شخص القصة ، فتزيد تلك الفكرة دوماً ، دون أن تصل قط إلى إتمامها . بل إن شخص القصة يكون قد أعطى لي دفعة واحدة في اكتماله ، والأحداث الكثيرة التي تكشف عنه ، بدلاً من أن تنضاف إلى الفكرة فتكسيها خصوبة ، تبدو لي بالعكس وكأنها انفصلت عنها دون أن تستنفد ماهيتها أو تسلبها تلك الخصوبة ، وكل ما يقص على من شئون الشخص يعطيني وجهات

نظر عنه ، وجميع الصفات التي تصفه لي والتي لا تستطيع أن تجعلني أعرفه إلا بمقارنات وأشخاص وأشياء أعرفها من قبل — كلها علامات يعبر الإنسان بها عنه تعبيراً متفاوتاً في الرمز . فالرموز ووجهات النظر تضعني خارج الشخص ولا تعطيني عنه إلا ما هو مشترك بينه وبين أشخاص آخرين دون أن يختص به وحده . ولكن ما هو خاص به ، وما هو عبارة عن ماهيته ، لا يمكن أن يدرك من الخارج ، لأنه باطن بالتعريف ، ولا يمكن أن يعبر عنه برموز ، لأنه لا مشابهة بينه وبين شيء آخر . فالوصف والتاريخ والتحليل تتركني هنا في نطاق النسبي ، أما تقمص الشخص نفسه فهو الذي يعطيني المطلق ، (٣٨) .

فالعلم الوضعي عند برجسون وظيفته العادية أن يحلل : وإذن فعله ينصب قبل كل شيء على الرموز ، ويقف عند الصور المنظورة ، فيوازن الصور بعضها ببعض ، ويرد المعقد منها إلى البسيط ، ويسير من الأجزاء إلى الكل ، ومن العناصر المتفرقة إلى الحقيقة الواحدة . أما الميتافيزيقا فتسعى بالعكس إلى التفاضل إلى ماهية الأشياء : فتبدأ من الكل ، ومن الحقيقة البسيطة المدركة بالحدس لا بالذهن ، كي تحيط بالعناصر المجردة التي توضح طبيعتها

ولكن لا تفسرها ، والتي تتلقى من حدس الكل معناها الصحيح ويقول برجسون : « لو كان هنالك وسيلة لامتلاك حقيقة ما بالإطلاق ، بدلا من معرفتها نسبياً ، وللحلول فيها بدلا من اتخاذ نواحي نظر متعددة عنها ، وأخيراً للاستيلاء عليها ، بمعزل عن كل تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزي ، لكانت الميتافيزيقا هي ذلك نفسه . فالميتافيزيقا إذن هي العلم الذي يريد أن يستغنى عن الرموز ، <sup>(٣٩)</sup> ذلك أنها تطلب المطلق والحقيقة في كمالها والشيء من الداخل ومن جهة ما هو فيه ذاتي جوهرى . ولا يستطيع بلوغ ذلك إلا بالحدس « وهو ذلك التعاطف الذى تنتقل به إلى داخل شيء . لنلتقى بما هو فيه فريد ، ومن ثم ما لا يستطيع التعبير عنه ، <sup>(٤٠)</sup> .

والميتافيزيقا ، إذا أريد لها أن تنزه عن شغقة الألفاظ والأفكار ، لا مناص لها ، فى نظر برجسون ، من أن تسمو فوق التصورات لكي تصل إلى الحدس ، ترى الأشياء فى حركتها وتجدها وحياتها النابضة ، وترى الوجدان تقدماً مستمراً ، ولحناً متصلاً ، وتباراً لا ينقطع ، وتعاقباً ليس فيه تكرار وكل لحظة فيه فريدة . و الحدس ، البرجسونى الذى يقتضى مراناً طويلاً ، يربط بين

(٣٩) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٠٦

(٤٠) المصدر السابق ، ص ٢٠٥

العقل والتجربة . فهو أولى أن يكون فوق العقل من أن يكون  
مناوئاً للعقل : إنه يعتمد دواماً على العلم ، وكل ما في الأمر أنه  
يحاول ، مع استعمال نفس الأدلة التجريبية ، أن يمضى في الطريق  
فيما وراء المواضع التي يقف العلم عندها (٤١) .

أراد «برجسون» بالحدس الفلسفي ، أى بذلك المجهود الروحي  
الذي يبذله الفيلسوف للتعاطف مع الأشخاص والأشياء ، أن  
يصل إلى الحقائق العميقة للوجود ، وإلى المطامح التلقائية للفرد ،  
وإلى ما سماه «وليم جيمس» سر الحياة . وهذا التعاطف ضروري  
لبلوغ الحقيقة : أليس السبيل الوحيد إلى فهم الأشخاص وتصويرهم  
هو أن نعطيهم شيئاً من أنفسنا : أى أن نحبههم ؟

\* \* \*

إن أكبر فضل لـ «برجسون» على الفلسفة هو أنه استطاع في  
عصر العلم الوضعي و «الوضعية المنطقية» أن يعيد إلى الميتافيزيقا  
منزلتها ، وأن يرد إليها اعتبارها . وبهذا استطاع أن يعيد إلى  
عصره ما كان ينقصه : الروح والحب .



### أقسام الميتافيزيقا :

تقسم الميتافيزيقا عادة إلى قسمين : الأول « الأنطولوجيا » .  
وهي النظر في الوجود بما هو موجود . وتتفرع « الأنطولوجيا »  
بدورها فروعاً ثلاثة : « الكسمولوجيا العقلية » ، وهي النظر في العالم  
الخارجي ، و « البسيكولوجيا العقلية » ، وهي النظر في النفس ،  
و « التيولوجيا العقلية » ، وهي النظر في الله (٤٢) . والقسم الثاني هو  
« الإبستمولوجيا » ، وهو النظر في المعرفة البشرية وفي قيمتها  
وحدودها ، والإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة تشمل النقد .

ولم يزعم الميتافيزيقيون أن في الإمكان حل المشكلة  
الميتافيزيقية العامة جملة ، وإنما جروا على مقتضى القاعدة الديكارتية  
في تقسيم المشكلات ، ورأوا أن الميتافيزيقا تشتمل بالضرورة على  
عدة مسائل قد تميز بعضها عن بعض ؛ أما وحدة المذهب فباقية ،  
على الرغم من تعددها ، وذلك بشرط أن يتولى النظر في المسائل  
المتوعة فكر واحد ، وأن تصطنع في الحلول المختلفة  
مبادئ واحدة .

---

(٤٢) يطلق وصف « العقلية » على الكسمولوجيا والبسيكولوجيا للفرقة  
بينها وبين الكسمولوجيا والبسيكولوجيا التجريبيتين ، ويطلق على التيولوجيا للفرقة  
بينها وبين الوحي السماوي .

وإذا صح هذا ، فهناك تقسيم تفرضه طبيعة الأشياء نفسها ، وعلى ذلك اشتملت الميتافيزيقا على ثلاث مشكلات كبرى : مشكلة النفس ، ومشكلة الطبيعة ، ومشكلة الله ؛ وهذه المشكلات تشمل مجموع ما يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة البشرية خارج العلم ؛ ولكن خارج هذه المشكلات الثلاث مشكلة رابعة تدخل دراستها أيضاً في مجال الميتافيزيقا ، وتلك هي مشكلة المعرفة البشرية نفسها.

### الرد على الوضعيين :

إن رأى الوضعيين في الميتافيزيقا رأى لا يمكن أن يقبل فضلاً عن أنه لا يثبت على النقد والتحجيص :

لا نريد أن نتكلم هنا عن الاعتراضات الكثيرة التفصيلية التي وجهت إلى « قانون الأطوار الثلاثة » ، على نحو ما بسطه رئيس المدرسة الوضعية « أوجست كونت » . ولعل أهم من هذا أن تنبه إلى أن « أوجست كونت » ، قد نظر إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة أشد الضيق ، فكان مثال الفكر الميتافيزيقي عنده هو الطلاسم المدرسية والمجردات المشخصة والتفسيرات اللفظية ، على نحو ما نجد عند أطباء « مولير » ، في حين أن الأكثرين من كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر :

فمتافيزيقا «ديكارت» مثلاً، فيها رد على تعاليم «المدرسين» .  
وقد أنكر الفيلسوف جميع «صورهم الجوهرية وصفاتهم الخفية» ،  
كما أنكر بوجه عام «الكليات المدرسية» ، وفرق بكل عناية بين  
«الماهيات» و«الطبائع الصحيحة الثابتة» ، التي تدركها مباشرة  
بالحدس (٤٣) .

أما «مالبرانش» ، فقد نقد «الألفاظ العامة المنطقية التي يتيسر  
بها تفسير جميع الأشياء دون أن يكون للإنسان أى علم بها» (٤٤) .  
وأما «اسبينوزا» ، فقد رفض ما يسمى الألفاظ «العالية» ،  
كالوجود والشيء . كما رفض «الكليات» ، كالإنسان والحصان ،  
ووصفها بأنها «معان غامضة إلى أقصى درجة» (٤٥) .

و«بركلى» ، هو أيضاً قد رأى أن المجردات هي أصل البلاء  
«وهذه الأفكار المجردة ليست إلا أوهاماً وقر في عقول الفلاسفة  
أنها حقائق مع أنها مصدر الظلام الذى يحيط بالمعرفة» ، ومن

---

(٤٣) ديكارت: «الردود على الاعتراضات الخامسة» ، طبعة أدام وتاترى ٧

ص ٣٨٠ ،

(٤٤) مالبرانش: «طلب الحقيقة» ، القسم الثانى ، الكتاب الثالث ،

الفصل الثانى .

(٤٥) اسبينوزا: «الأخلاق» ، الكتاب الثانى ، القضية ٤٠ نتيجة ١

(٤)

الواجب أن نبعدا عن طريقنا لنرى نور الحقيقة، (٤٦) .

والميتافيزيقا العصرية تذهب يقيناً مذهباً مخالفاً للتصورات والمجردات : فهذا « دونان » يرى أن مقصد الميتافيزيقا هو « أن تفهم حقائق الأشياء وما فيها من ثبوت »، (٤٧) بخلاف العلم الذي تحتم عليه أن يكون مجرداً ، إذا أنه هو معرفة القوانين والعلاقات بين الوقائع . وهذا « برجسون » يصرح كما رأينا أن الميتافيزيقا يجب أن تسمو فوق التصورات لكي تبلغ الحدس ، وإلا أضحت ضرباً من لهُو الأفكار .

\*\*\*

على أن المذهب الوضعي أراد أن يتفادى مشكلة كبرى : فحكمة على الميتافيزيقا قائم على دليل من أدلة الواقع فيما يزعمون ، وهو قانون الاطوار الثلاثة ؛ مع أن هذا الدليل ينقضه الواقع نفسه : لأن البحث الميتافيزيقي أبعد ما يكون عن الزوال أو الافتور في عصرنا الحاضر ، ومن التعسف أن نرى فيه كما رأى « أوجست كونت » بقية من بقايا العهد الغابر .

ومن جهة أخرى نلاحظ أن رئيس المدرسة الوضعية يستعمل لفظ « الوضعي » في معنى ضيق ولا يخلو من التباس : إذ هو يرى

(٤٦) بركلي : « رسالة في مبادئ المعرفة البشرية » المقدمة .

(٤٧) دونان : « مبحث في الفلسفة العامة » الطبعة الخامسة ، ص ٤٣٥ .

أن الشيء الوضعي هو الشيء «المؤكد» الذي يمكن أن يقاس ،  
وأنه هو الشيء «النسبي» ، وأخيراً هو الشيء «النافع» . ولكننا  
نرى أن مفهوم الوضعي ليس كذلك ، فالوضعي هو الحقيقي  
مأخوذاً بكل ماله من مفهوم وما صدق .

والخلاصة أن الوضعيين قد خلطوا بين الميتافيزيقا وبين صورة  
من الصور «القطعية» (الديجايطيقية) التي ظهرت عليها الميتافيزيقا في  
عصورها المناخرة ، تلك الميتافيزيقا التي تطاولت إلى مجال العلم ، دون  
أن تملك عدته ، وهاجته في عقر داره . فحكم أوجست كونت لا يمس  
إلا تلك الصورة من صور الميتافيزيقا التي هاجمها من قبله «كانط» ،  
ولا ينال بحال من الأحوال الميتافيزيقا الحققة ، الميتافيزيقا النقدية  
ولا ميتافيزيقا الأخلاق ، وإذا كان من الظلم أن نحكم على العلم  
حكماً قاسياً من أجل إسراف بعض العلماء الذين يصح لو مهم  
لتطاولهم على مجال الميتافيزيقا ، فمن الظلم أيضاً اتهام الميتافيزيقا  
الصحيحة بما هي منه براء .

على أننا نستطيع أن نتصور الميتافيزيقا والعلم متحابين مآلفين  
دون أن يكون بينهما تناف أو عداوة على شرط أن نرسم لكل  
منها حدوده ومجاله ومداه ، وأن نعرف كيف «نعطى لقيصر  
مالقيصر وما لله لله» .



خاتمة :

العلوم كلها لا تسلمنا إلا أشياء نسبية . ومع ذلك ففي أعماق نفوسنا فكرة أو مطلب قاهر يريد نظاماً معقولاً حقيقياً مطلقاً . فالرياضي يفترض مبدئاً مسلماً به هو ألا متناهي ، والعالم الفيزيقي يفترض النظام ، والعالم البيولوجي يفترض الغائية ، وعالم النفس يفترض الحرية : كلهم يفترضون تلك المبادئ حقائق موجودة باقية . فما قيمة تلك المطالب وتلك الأفكار ؟ أهي حاصلة قائمة في الواقع ؟ أفلا نستطيع أن نتصور وأن نحقق تجربة إن لم تكن هي تجربة المطلق ، فهي على الأقل تجربة آثاره ؟ إن على الميتافيزيقا أن تجيب عن هذه الأسئلة ، إذا أرادت أن تضطلع بالمهمة التي ناطتها بها أرسطو حين عرف للفلسفة الأولى بأنها دراسة الطبيعة ، ودراسة أصل الأشياء وغايتها ، ودراسة الحقائق الأولى والمبادئ الأولى . وبالإجمال العلم بالموجود بما هو موجود ، وعلى وجه أدق العلم بالموجود الذي هو بذاته ولذاته : النفس .

وبهذا تجيء الميتافيزيقا مكملة للعلم : إنها لا تسيطر عليه ولا تتحكم فيه ، لأنه في مستوى غير مستواها ، ولكنها تستعمله وتمد رحابه ، إذ تلي النداء الذي يأتيها من العلوم نفسها . ولقد رأينا العلم ، في النزاع الدائم بين ما هو معروف لنا وما يجب علينا أن

نعرفه ، حريصاً على الامتناع عن كل مغامرة ، بل عن كل نظرة فيما وراء ما يمكن أن يُعرف . مع أن هذا « الما وراء » ليس قارة ستكشف ، وليس كمية ستنفد ، إنما هو « لامتناه » حاضر في كل خطواته . وإذن فالعلم نفسه ؟ بمهمة الاكتشاف الذي لا يتم أبداً ، يمهّد للحدس الميتافيزيقي ويستدعيه إلى روح « الإنسان » القائم دواماً في ذهن « العالم » : والواقع أن العلماء المبدعين كانوا جميعاً ميتافيزيقيين . ولقد صدق كورنو : « حرك جلد العالم تظهر حساسية الفيلسوف » (٤٨) .

وإذا فهم الأمر على هذا النحو كانت الميتافيزيقا سائغة مشروعة لمنهجها ولموضوعها . وطبيعي أن يكون المنهج هنا هو المنهج الفلسفي المؤلف ، منهج البحث عن المعقولة ، والإيغال في الحياة الداخلية ، والانتقال من منابع الروحانية .

ومنهج الميتافيزيقا يعرف بموضوعها : فإن العلاقات ، التي هي موضوع العلم ، يتوصل إليها بطريق النظر والتحليل والتأليف . أما مبادئ الأشياء ، أما ما وراء الفكر الرمزي ، أعني ما هو بسيط ومطلق ، وهو موضوع الميتافيزيقا ، فلا يستطيع الوصول إليه إلا في حدس من حدوس النفس ، أي بنحو من أنحاء المعرفة

(٤٨) كورنو : « المذاهب المادية والحوية والعقلية » ص ٢٦٦ .

للباشرة البسيطة . ولما كان التحليل الذى يصطنعه العلم بجري على المعطيات المشتركة للشاهدة الحسية ، فهو يحلل الأشياء إلى عناصر معروفة ، مجردة عامة ، تعرض من الأشياء ماديتها ومظهرها المكاني . أما الحدس الذى هو منهج الميتافيزيقا ، فهو مجهود لمعرفة الشيء نفسه من الداخل ، بنوع من التعاطف العقلي ؛ كما يقول برجسون ، ذلك التعاطف الذى وظيفته الأولى « رؤية الروح بالروح » ، ومجازة نسبية المعرفة النظرية للوصول إلى المطلق ، والنفوذ فيها وراء الآلية الظاهرة التى يرى العالم إياها ، لكى نصيب ، فى آن واحد ، الدفعة الأولى التى تنبثق منها بلا انقطاع كل حقيقة ، والتدفق الخالق المبدع الكامن فى الوجود .



تلك هى الميتافيزيقا وذلك وجه الحاجة إليها ؛ ففى كل تجربة فعلية ميتافيزيقا وإن تكن غير واعية . وأحر بنا إذا جحدنا الجاحدون أن نذكر كلمة المعلم الأول : « إذا لزم التفلسف فلتفلسف ، وإذا لم يلزم التفلسف فلتفلسف أيضاً كي تثبت عدم لزوم التفلسف ؛ إن إنكار الميتافيزيقا نوع من الاشتغال بها ؛ وإذن فلا استغناء عنها : فالإنسان كما قيل « حيوان ميتافيزيقي » ، إنه كما يقول ميرسون : « يمارس الميتافيزيقا كما يمارس التنفس » .

## الشك الميتافيزيقي

• مقدمة - أنواع الشك - الثقة بالحواس -

العالم الخارجي - إشكالات - الشك المشروع

يعلم الناس أن أحرار الفكر وأهل الإلحاد المنكرين لوجود الله كانوا دائماً موضع سخط اللاهوتيين ورجال الدين . وهذا أمر طبيعي ، ولكن قد لا يخلو من العجب أن المتبع لتاريخ الفكر الإنساني ولتاريخ الفلسفة على الخصوص ، يلاحظ أن الشكاك واللاأدرين ، سواء منهم من يرتايون في إمكان الوصول إلى الحقيقة ويشكون في قدرة الإنسان على المعرفة ، أو من لا يجزمون في أقاويلهم ويتوقفون في الحكم على الأشياء ويؤثرون أن يجيبوا السائلين بقولهم : لا ندرى - أولئك وهؤلاء كانوا غالباً موضع نقد الفلاسفة والميتافيزيقيين . فلم كان هذا ؟ .

لسبب بسيط جداً فيما نرى ، وهو أن المتشككين واللاأدرين هم في نظر الفلاسفة شبيهون بالكفرة الملحدين في نظر رجال الدين : لأنهم حين ينكرون ملكات النفس ، ويحدون قدرة الحواس ، ولا يعترفون بحقيقة العقل إنما ينكرون وجود الإنسان في أخص ما يميزه وهو النفس الناطقة أي المفكرة .

وإذن فما الشك ؟ وما أنواعه ؟

هنالك نوع من الشك هو من لواحق التأمل والنظر ، يعرفه الباحثون حين يتبينون أن ملكاتهم العقلية خداعة لا يحسن الاطمئنان إليها أو أنهم عاجزون عن الوصول إلى حل شاف مقنع في جميع تلك الموضوعات الغريبة التي يستعملون فيها تلك الملكات : فمن الفلاسفة من وضع حواسنا موضع الشك ، ومنهم من ارتاب في العقل نفسه ؛ بل منهم من ذهب إلى الشك في أصول الدين ، وفي المبادئ والقواعد التي نسير عليها في الحياة اليومية .

ولا حاجة بنا إلى الخوض في الاستدلالات المشهورة التي عمد إليها الشكاك منذ زمان طويل لهدموا شهادة الحواس . وحسبنا أن نشير إلى النتائج التي استخلصوها من خداع حواسنا في مواطن كثيرة : كالعصى التي تبدو في الماء كأنها مكسورة ، وكالمظاهر المختلفة التي تبدو الأشياء عليها تبعاً لاختلاف أبعادها عنا ، وكالصورتين اللتين نراها لشيء واحد عند الضغط على إحدى العينين ، ومظاهر أخرى كثيرة من هذا القبيل .

وهذه الاستدلالات الارتيازية تبين في الحقيقة أنه لا ينبغي لنا أن نثق بالحواس وحدها ثقة عمياء ، بل ينبغي تصحيح شهادتها بالعقل ، وبما نعرف من طبيعة المكان وبعد الشيء المنظور وحال عضو الحس ، لكي نجعل منها في حدود مجالها معايير للخطأ والصواب .



إن الناس يميلون بالفطرة إلى الثقة بحواسهم . وبديهي  
أنا نفترض وجود العالم الخارجي بدون أى استدلال عقلي ،  
بل قبل استعمال العقل : ومعنى هذا أننا جميعاً نفترض أن هذا العالم  
موجود ، وأنه لا يعتمد على إدراكنا الحسى ، بل يكون موجوداً  
حتى لو انقرضنا وانقرض كل مخلوق يحس . ويبدو أن المخلوقات  
الحيوانية هى أيضاً تعيش على تسليم كهذا بالغريزة ، فتسليمها بوجود  
الأشياء الخارجية ملازم لها فى هواجسها وغاياتها وأفعالها .

وبديهي أيضاً أن الناس حين يتبعون تلك الفطرة الطبيعية  
والغريزة القوية إنما يفترضون أن الصور التى تقدمها الحواس  
لأذهانتها هى الأشياء الخارجية نفسها ، ولا يدور بخلدём أبداً أن  
تلك الصور ليست إلا تمثيلات ذهنية : هذه المائدة التى نرى لونها  
ونحس صلابتها يظن الناس أنها موجودة بصرف النظر عن  
إدراكنا إياها ، ويظنون أنها شئ خارج عن أذهانتنا التى تدركها ،  
وأن حضورنا لا يعطيها الوجود ، كما أن غيابنا لا يورثها الفناء :  
لأن وجودها مستقل وبمعزل عن الموجودات المتعلقة التى  
تدركها أو تتأملها .

\* \* \*

ولكن هذا الاعتقاد الشائع المركوز فى طبيعتنا سرعان ما تقوضه  
الفلسفة : فهى تعلمنا أن المائل أمام الأذهان لا يمكن أن يكون شيئاً  
( م ٧ )

آخر غير صورة ذهنية أو إدراك عقلي ، وأن الحواس إنما هي وسائط أو وسائل لنقل تلك الصور ، ولا قدرة لها على إحداث أى اتصال مباشر بين الذهن والأشياء . السنا نرى الشجرة تتصاغر وتتضائل كلما ابتعدنا عنها ؟ ولكن الشجرة الحقيقية الموجودة بمعزل عن رؤيتنا لا يعترها أى تغيير ؛ وإذن فلم يكن لدينا من الشجرة سوى صورتها أمام أذهاننا : تلك مطالب العقل الواضحة . وليس من يفكر إلا ويتبين أن الوجود الذى نخطره بأذهاننا حين نقول : « هذا البيت ، و هذه الشجرة ، إنما هو « تمثلات ، وإدراكات ذهنية أو صور شاردة لوجودات أخرى تبقى مستقلة عنها بأعيانها .

وإذن فنحن مضطرون ، حين نحتكم إلى العقل ، أن نخالف فطرتنا وغريزتنا الأصلية ، أو أن نبتعد عنها ونأخذ بمذهب جديد عن شهادة الحواس . ولكن الفلسفة تجد نفسها هنا فى حيرة شديدة إذا أرادت أن تبرر هذا المذهب الجديد ، وأن تتفادى اعتراضات الشكاك : فهى لا تستطيع منذ الآن أن تحتج بعصمة الفطرة الإنسانية ، لأن هذه الفطرة قد ساقتنا إلى مذهب مخالف معترف بأنه غير معصوم بل مخطئ . مغلوط .

فالإشكال قائم ، وخلاصته أن من العسير أن تثبت أن

الإدراكات الذهنية أو الوجود الذهني ناشئ بالضرورة من الأشياء الخارجية أو وجود عيني يخالفه كل المخالفة ، ولكنه يشبهه في الوقت نفسه بقدر الإمكان ، وأن ذلك الوجود الذهني لم ينجى من قوة الذهن نفسه ، ولا من وحى ذهن آخر خفي مجهول ، ولا من علة أخرى غير معروفة لنا . إن من المسلم به بـل من المشاهد أن كثيراً من هذه الإدراكات الذهنية لا تأتي من شيء خارجي ، كما يحدث في الأحلام ، وفي الجنون وفي أمراض أخرى . ولا شيء هو أصعب من تفسير تأثير الجسم على الذهن تفسيراً يتبين كيف تنتقل صورة من الجسم إلى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة أخرى تخالفه بل تضاده كل التضاد .

فهل نستطيع حل هذا الإشكال بالرجوع إلى التجربة ؟ الواقع أن التجربة هنا صامتة لا تبين . وليس أمام الذهن شيء غير الإدراكات العقلية ، ولا سبيل له إلى الحصول على تجربة أياً كانت عن ارتباط تلك الإدراكات بالأشياء الخارجية . فهل نلجأ إلى صدق الوجود الأعلى ، أو الله ، لضمان صدق حواسنا ؟ ذلك أشبه بدور لم يكن في الحسبان : فلو كان لصدق الله دخل في هذا الأمر لكانت حواسنا معصومة كل العصمة ، مادام يستحيل على الله أن يخدعنا أبداً . يضاف إلى هذا أننا ما دمنا قد شككنا في العالم الخارجي ، فمن العسير أن نجد

الدليل على وجود ذلك الموجود الأعلى ، ومن العسير إثبات  
أى صفة من صفاته .

وإذن فهذا أمر يتجلى فيه دائماً انتصار الشكاك من الطراز  
الفلسفى العميق ، ويسهل عليهم بصدده أن يتشككوا فى جميع  
موضوعات النظر الإنسانى والمعرفة الإنسانية . يستطيعون أن  
يقولوا لنا : إن كنتم تتبعون فطرة الطبيعة الإنسانية فى تصديقكم  
للحواس ، فهذه الفطرة تودى بكم إلى الاعتقاد بأن الإدراك هو  
الشيء الخارجى نفسه وأن ما بالآذهان هو ما بالآعيان .

وإن كنتم لا تتبعونها وتقولون بأن الإدراكات إنما هى صور  
لأشياء خارجية ، فأنتم تبتعدون عن فطراتكم ومشاعركم الظاهرة ،  
ومع ذلك لا تستطيعون أن ترضوا عقلكم الذى لا يجد حجة  
مقنعة مستخلصة من التجربة لإثبات أن الإدراكات الذهنية  
متصلة بالأشياء الخارجية .

\* \* \*

وهناك موضوع آخر للشك الميتافيزيقى : من المسلم به لدى  
الفلاسفة المحدثين أن جميع الصفات والكيفيات الحسية للأشياء  
مثل البيوضة والمرونة والسخونة والبرودة والبياض والسواد وما  
إليها ، إنما هى « صفات ثانية » بمعنى أنها ليست موجودة فى الأشياء  
ذاتها ، بل هى مدركات ذهنية وليس لها نموذج أو مثال خارجى ؛

إذا كان الفلاسفة يقبلون ذلك بالقياس إلى « الصفات الثانية » ، فيجب قبوله أيضاً بالقياس إلى « الصفات الأولى » ، كالامتداد والصلابة ، وإذا كانت جميع الصفات المدركة بالحواس في الذهن لافى الأشياء ، فإن هذا القول يصدق أيضاً على فكرة الامتداد التي تعتمد كل الاعتماد على الأفكار الحسية أو الصفات الثانية . ولا مفر لنا من هذه النتيجة . ولا عبرة بالقول بأن تمثيلات الصفات الأولى مستفادة بالتجريد — وهو عبارة عن انتزاع الشخصيات الحسية — فإن هذا القول لا معنى له في نظر الكثيرين : إذ أن الامتداد إذا لم يكن ملموساً ولا مبصراً لم يمكن إدراكه كما قال « بركلي » .

وإذن فالاعتراض الأول على شهادة الحواس ، أو على الاعتقاد بوجود العالم الخارجي هو عبارة عن أن ذلك الاعتقاد إذا أقمناه على الفطرة خالف العقل ، وإذا أرجعناه إلى العقل خالف الفطرة ، دون أن يفضى إلى ضمان عقلي يقنع الباحث المنصف . والاعتراض الثاني يذهب إلى أبعد من ذلك ، ويمثل ذلك الرأي مخالفاً لما يقضى به العقل ، متى اعتبرنا من مبادئ العقل أن جميع الصفات الحسية في الذهن لا في الأشياء .

إننا إذا جردنا المادة من جميع صفاتها المدركة بالعقل — أي إذا جردناها من الصفات الأولى والثانية — فكأنا أفقناها



ولم تترك من علة لمركباتنا إلا شيئاً مجهولاً لا سبيل إلى تفسيره .

• • •

قد يبدو إسرافاً من الشكاك أن يحاولوا هدم العقل بالدليل العقلي . ومع هذا فيمكن أن يقال إن غاية قصدهم في بحوثهم ومناقشاتهم أن يوردوا الاعتراضات على استدالاتنا العقلية وأحكامنا الأخلاقية وتجاربنا الواقعية .

والاعتراض الأكبر على جميع الاستدلالات العقلية المجردة مستخلص من فكرة المكان والزمان : فقد قال أصحاب الهندسة وأصحاب الميتافيزيقا بنظرية في انقسام الامتداد انقساماً لامتناهياً ، فذهبوا إلى وجود كم حقيقى هو أصغر صفراً لامتناهياً من أى كم متناه وحاولوا كميات أصغر منه صفراً لامتناهياً ، وهكذا إلى غير نهاية . وعلى الرغم من أن هذه النظرية تصدم بغرابتها أوضح مبادئ العقل البشرى ، فقد توصلوا إليها بسلسلة من الاستدلالات الواضحة ، بحيث يستحيل التسليم بمقدماتها دون التسليم بنتائجها .

ولعل أشد ما تبدو غرابة هذه النظريات في مسألة الزمان : فقد قالوا إن هناك عدداً لامتناهياً من أجزاء الزمان الحقيقية تنقضى بالتتابع ويفنى بعضها في أثر بعضها الآخر . وفي هذا تناقض

جلى صارخ ، يحير العقل ؛ ويحمله على قلة الثقة بنفسه وعلى الحذر من كل تقرير واستدلال .

أما اعتراضات الشكاك على شهادة الأخلاق وعلى الاستدلالات المتعلقة بالتجربة ، فبعضها عامي ، وبعضها فلسفي : فالاعتراضات العامة مستخلصة من ضعف الذهن الإنساني بفطرته ، ومن تناقض الآراء في العصور المختلفة وعند الأمم المختلفة ، ومن تباين أحكامنا في أحوال المرض والصحة ، والشباب والشيخوخة ، والصراة والضراء ، ومن اختلاف الآراء والعواطف والأهواء باختلاف الأشخاص والثقافات .

وظاهر أن هذه الاعتراضات ضعيفة متهافة : فإن أكبر ما يقوض مذهب الشكاك هو العمل ومشاغل الحياة الجارية . وقد تزدهر مبادئ الشكاك في الكتب وتذيع في الجامعات ، ولكنها ما تكاد تخرج من الظل ، وتواجه الوقائع التي تهز أهواءنا وعواطفنا ، وتصدم المبادئ المركوزة في غرائزنا وفطراتنا ، حتى تتضاءل وتتهافت كما يتهافت الفراش على النار ، وترك أشد المتشككين عناداً وقد أمسى كغيره من عباد الله المصدقين .

فخير للمتشككين أن لا يغادروا ديارهم الخاصة وأن لا يخرجوا من مجالهم الفلسفي ، فهم خليقون حيثئذ أن ينتصروا على خصومهم : فلو أنهم صرحوا مثلاً بأن ما يدعونا إلى الاعتقاد

بواقعة من الوقائع تتجاوز شهادة الحواس وشهادة الذاكرة هو استفاد من علاقة العلة بالمعلول ، وأنه ليس لدينا فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير علاقة شيئين ارتبط أحدهما بالآخر مرات كثيرة ، وأنه ليس لدينا دليل مقنع على أن الأشياء التي وجدناها بالتجربة مرتبطة مرات كثيرة ستكون مرتبطة أيضاً على ذلك النحو في حالات أخرى ، وأن ما يحملنا على ذلك الاستنتاج ليس شيئاً آخر غير «العادة» أو غريزة ما في طبيعتنا قد تكون كغيرها من الغرائز خداعة - لو أن المتشككين صرحوا بأمثال هذه الأقوال كما فعل الفيلسوف «هيوم» ، لاستطاعوا أن يثيروا إلى موضع الضعف الإنساني ، وأن يقوضوا كل قول قاطع وكل يقين مطمئن.

...

ولكن ماذا يعود على المجتمع من أمثال هذه الشكوك ؟ إن المتشكك لا يستطيع أن يطمح في أن يكون لفلسفته أثر دائم في النفوس . وإذا كان لمذهب الشك أثر ما ، فلن يكون أثراً نافعاً للمجتمع . والواقع أن المتشكك مضطر إلى أن يعترف - لو أمكن أنه يعترف بشيء - أن كل حياة إنسانية تنقرض بالضرورة إذا سادت مبادئه الشكية واعتنقها الناس جميعاً ، وأن كل استدلال وكل عمل يقف تواء ، ويصير الناس إلى ما يشبه النوم الشامل ، ويلبثون على تلك الحال إلى أن تضطرب ضرورات

الحياة إلى الحركة والعمل ، ولا جرم أن الحياة أقوى من المبادئ :  
 فهما يحاول التشكك ، باستدلالاته العميقة ، أن يلقى في روع  
 الناس قدراً من الحيرة والبلبله والاضطراب ، فإن أتفه حوادث  
 الحياة تقضى على هواجسه وشكوكه ، وتتركه شبيهاً بغيره ممن لم  
 يشتغلوا يبحث فلسفي قط . فما أعجب حال الإنسان ، يضطر إلى  
 العمل والتفكير والاعتقاد ، دون أن يكون لديه يقين يدفع به  
 كل اعتراض !

\* \* \*

على أن هنالك نوعاً من الشك المشروع ، هو سابق على كل  
 بحث وكل فلسفة ، وهو قريب من الشك الذي دعا إليه إمام الفلسفة  
 الحديثة ، ليكون درعاً يحمينا من الوقوع في الزلل ، ويصون  
 أحكامنا من التعجل والتهور . لقد نصحننا ديكارت بأن نمارس  
 شكاً شاملاً ، لا يقتصر على آرائنا ومبادئنا العتيقة بل يجاوزها  
 إلى ملكاتنا البشرية جميعاً ، بمعنى أننا ينبغي أن نشك في حواسنا  
 وعقولنا حتى نستوثق منها ونصل إلى يقين عن صحتها . وقد تم  
 لديكارت ذلك اليقين بسلسلة من الاستدلالات مستخلصة من مبدأ  
 أول لا يمكن أن يكون مغالطاً ولا خداعاً .

وقد اعتُبر ص على الشك الديكارتي بأميرين ؛ أنه لا يوجد  
 مبدأ أول بهذه الصفة يملك امتيازاً على جميع المبادئ الواضحة

التميزة . ثم إنه لو وجد ذلك المبدأ لما استطعنا أن نتقدم بعده خطوة واحدة ، ما لم نستعمل تلك الملكات البشرية نفسها ؛ مع أن المفروض أننا نشك فيها . وإذن فشك ديكارت ، لو كان بالإمكان أن يمارسه إنسان ، خليق أن يصبح شكاً عضالاً يستعصى على الشفاء ، ويعجز أى استدلال عن أن يخرجنا منه إلى يقين .

ولكن يلزمنا أن نعرف مع ذلك بأن مثل هذا الشك ، حين يصطنعه الباحث بقصد واعتدال ، يمكن أن يفهم على معنى سائق معقول ، ويكون حيثئذ أشبه بتمهيد ضرورى لدراسة الفلسفة ، يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة والإنصاف والخلو من المحاباة : ويبعد نفوسنا عن نزوات الأهواء ووثبات الأغراض ، وبقى أذهاننا من عثرات الأحكام التى نطلقها على الأشياء قبل معرفتها والتثبت منها ، متأثرين غالباً بما ألفناه من عادات وأوضاع . فنصائح ديكارت هنا هى المنهج الأمثل الذى نستعين به على الوصول إلى الحقيقة ، أو إلى اليقين المطلوب فيما نبتغى من مقاصد . وقد يلخص منهج ديكارت فى كلمات وجيزة بسيطة . ولكن ما أخصبها وأحفلسها معنى لو عمل بها كما ينبغى ! إنها إذن تنقلب ثورة فكرية هادئة جارفة معا ؛ لنبدأ منذ الآن بأن لا نسلّم بأن شيئاً حق ما لم يتبين لنا بداهة أنه حق : ولنسر سير الواصل المنهمل المتأنى ، ولنراجع بين الحين والحين



في حذر وعناية ما اتهمنا إليه من نتائج . وقد يكون الطريق طويلاً والسير وئيداً ، ولكنه يفضي بنا إلى تقدم مأمون .

إن الشطر الأكبر من أفراد الإنسانية ميال في آرائه إلى القطع والبت : إنه لا يرى الأمور إلا من جانب واحد ، وليس لديه ما يدعوّه إلى مخالفة ما يرى ؛ وما دام التردد يحير عقله ، ويقلق راحته ويقض مضجعه ، ويعوقه عن العمل ، فهو إذن قليل الصبر عديم الأناة ، يندفع حيث يميل به هواه ، ولا يعرف التسامح مع مخالفيه . ولكن هذا الإنسان المتمسك بآرائه المتشبث بقراراته ، إذا تبين الآفات العجيبة التي تنتاب ذهن الإنسان حتى في أكل حالاته ، ومهما يبلغ منه الحذر والحيلة في تصميماته ، — ألهم قلبه شعور الرحمة والتحفظ والتواضع : تخفف من غلوائه ، واعتداده بنفسه ، ووزارائه على خصومه . وإذا وجد من العلماء من يميل بطبعه إلى الصلف والعناد والتحقير ، فإن نفحات من هذا التشكك المعتدل تنفعه : تعينه على كسر شرته ، وتلطيف سره وكبح جماحه ، وإرشاده إلى أن القليل مما امتاز به على أقرانه ليس شيئاً مذكوراً بجانب البحيرة والحلل الملازمين للطبيعة الإنسانية .

فهناك إذن مرتبة من مراتب الشك يعقّبها التواضع والإشفاق والحيلة ، وهي مرتبة لا ينزل عنها ذو الفكر المستقيم في جميع أنحاء النظر والتصميم .

## نظرة في المشكلات الفلسفية الكبرى

العقل — مبدأ الكمال — الخير — القدر والعناية  
الفاتية والآلية — الحرية والاحتية

تمتاز الفلسفة اليونانية ، فيما بذلته من جهود قيمة لفهم العالم ، بأنها جعلت الأشياء كلها مستندة إلى مبدأ المطلق ، مبدأ الكمال أو الإنسجام ، الذي يجعل للكون معنى ، ويدير جميع الأشياء ، ويوجهها نحو غاية .

\*\*\*

وأول ما تظهر هذه الفكرة في الفلسفة الأولى ، فلسفة الطبيعيين . نعم إن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا معنيين قبل كل شيء بمعرفة المادة التي هي أصل الأشياء جميعاً . ولكنهم مع ذلك لم يغفلوا عن إدراك المهمة الخطيرة التي يؤديها العقل في الكون : فهذا « هرقليطس » ، حين قال بأن النار جوهر كل شيء إنما تصورهما في الوقت نفسه عقلاً إلهياً يكفل للعالم المقياس والتوسط والميزان ، وإذا كان قد صح عند هذا الفيلسوف أن الأشياء تحملها ضرورة مستمرة وأنها تسير دون اختيار ، فإن الضرورة نفسها خاضعة لقاعدة من قواعد الانسجام ؛ وإن شئنا أن نرجع إلى ما قبل « هرقليطس » ، وجدنا أن « فيثاغورس » قد قال بأن الكون كله خاضع لقانون هو قانون العدد ؛ ثم

جاء « أنكساغوراس » ، فقال كلمته المشهورة : « الأشياء كلها قد رتبها العقل » .

\*\*\*

على أننا نعلم مبلغ الأثر الذي تركته هذه الكلمات الأخيرة في نفس « سقراط » . « دأب » سقراط ، في شبابه على البحث عن العلل الأولى : ولم تعجبه نظريات الطبيعيين الذين كانوا يميلون إلى تفسير الكون بالعناصر المادية ؛ فلما سمع أن العلة الصحيحة للأشياء هي العقل أحس أنه وجد ضالته ، واغتنبط وتحمس لهذا القول ؛ وخلص منه إلى أن العقل قد دبرّ الأشياء على أحسن ما يمكن أن يكون . ومن المحقق أن الفكرة الكبرى في فلسفة « سقراط » هي فكرة العقل الإلهي ، لا من حيث أنه يتدخل في أصل العالم ويبدئه فحسب ، بل ومن حيث أن فعله في العالم مستمر ، وأنه لا ينقطع عن تدير العالم وفقاً لقانون الملائمة والكمال . وكأنني بسقراط قد وجد في الإنسان صورة الله ، فقال العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » . وهذه القاعدة الخالدة من قواعد الفلسفة تدعونا إلى أن نلتفت إلى النفس ، وهي شيء ذو قرابة من العقل الذي يدبرّ الأشياء جميعاً . فإذا كان بعض المؤرخين اعتبروا « سقراط » مؤسس بناء الفلسفة ، فذلك لأنه أول من

أدرك حق الإدراك أن المبدأ الصحيح للكون هو العقل ، وأن العقل لما كان قادراً على توجيه كل شيء إلى غايته المرسومة له ، فهو وحده قادر على أن يهدي الإنسان إلى تحقيق مصيره .

• • •

لكن أفلاطون هو الذى خصَّ بأرحب مكان تلك الفكرةَ الزاهية إلى أن الأشياء مرجعها إلى مبدأ الكمال . ومعنى نظرية المُثُل الأفلاطونية هو أننا إذا التمسنا الحقيقة الصحيحة التى لا يأتينا الباطل ، لم نجد لها فى الأشياء المادية المتغيرة الحادثة ، وإنما نجد لها فى المثال الكامل الخالد الذى جاءت الأشياء على صورته . وأن من يقفون عند الأشياء المحسوسة عيان لا يبصرون الموجودات الحقيقية فى عالم الغيب ، ولا يفقهون أن فوق الأشياء المادية الناقصة المتعددة المتغيرة وجوداً عقلياً ثابتاً واحداً كاملاً : ذلك جوهر الأشياء وعلة وجودها . ومن العبث أن يُراد اعتبار العناصر المادية عللاً : إنما العلة الصحيحة هى كمال المثال الذى صُنعت الأشياء على غرارهِ . وإذا حاولنا ، فى صعودنا على معارج العالم المعقول ، أن نرقى إلى أعلى العلل التى يصدر كل شيء عنها ، فلا بد أن نتصورها كلاً مطلقاً : فالعدالة والجمال اللذان نتعقبهما ونسعى حيثاً إليهما ، لا يمكن أن يكونا غاية إلا لأنها

أصل للأشياء جميعاً . وإذن أفلاطون يرى أن فوق المثل نفسها ،  
وفوق العقل والحق ، نجد المصدر الخالد والمنبع البهى الذى يفيض  
على جميع الموجودات حياة ونوراً ؛ وهو الخير .

نعم إن أفلاطون فى تخليقه إلى أوج الوجود قد يبدو لنا  
وكأنه أغمض عينيه فقاب عنه العالم المحسوس ، وكان الحقائق  
الخالدة قد أخذت بمجامع قلب الفيلسوف ، فأعرض عن كل  
ما يولد ويموت . ولكن أفلاطون أخذ يتحول رويداً رويداً ،  
حتى لثراه يقر آخر الأمر بأن عالم الحس هو أيضاً عالم تدبره  
قوانين الانسجام : نجده فى « طيماوس » ، يصف عالم الحس ، فيبين  
أنه مؤلف على غرار عالم العقل ، وأنه كرامة للكمال الأعلى ؛  
فالعقل هو الذى يشرف على حركة السماء ، ويضئ على جميع  
الأشياء التناسب والاتساق . نعم إن العقل ليس هو القوة الوحيدة  
التي تؤثر فى العالم : فبالإضافة إليه توجد « الضرورة » ، وهى قوة  
عمياء غشوم ، وهى بذاتها لا تولد إلا الفوضى والخلل ؛ لكن  
العقل أقوى من الضرورة ، وهو قادر على أن يستميلها إليه .  
وآخر ما انتهى إليه أفلاطون من رأى هو قوله الذى عبر عنه  
فى كتاب « القوانين » ، بوجود عقل هو ملك السماء والأرض ،  
وهو مبدع النظام فى الكون .



لم يستطع أفلاطون أن يتغلب على تلك الثنائية ، ثنائية المثل والأشياء ، فكان من نصيب أكبر تلاميذه « أرسطو » أن يستنزل المثال من السماء إلى الأرض ، وأن يراه مبدأ باطنياً يمنح الموجودات الحركة والحياة . « فالصورة » ، عند أرسطو هي « المثال » ، عند أفلاطون ، لكنها هي المثال الكامن في الأشياء والذي يوجهها من الباطن نحو غايتها . وما يطلق عليه أرسطو اسم « الطبيعة » ، إنما هو قوة كلية شاملة تسوق الموجودات إلى تمام وجودها وتحقيقها وتقيم الوفاق بينها جميعاً ؛ فالطبيعة عنده مبدأ من نوع العقل ؛ إنها تحدث ، من تلقاء نفسها دون روية ، ما يحدثه العقل عل ضوء الفكر ، فمن أراد أن يفسر الأشياء بالمصادفة فقد حاول محاولة ضائعة . لا شك أو للمصادفة مكانها في الكون ، ولكنه مكان التبعية لا مكان الرياسة ، وهو لا يظهر إلا في الدرجات السفلى من درجات الحقيقة والوجود ، وكلما ارتقينا إلى المعارج التي تبدى فيها الموجودات حريتها ، اتضح لنا الانسجام الذي يصدر عن العلة الكبرى وهي دائماً العقل .

على أن أرسطو بدا له مع ذلك أن السبب الأخير لميل الخلائق إلى الكمال إنما يجاوز الطبيعة ، ويجب أن يطلب في مبدأ أسمي من العالم . وهنا تلتقي نظرة أرسطو بنظرة أستاذه أفلاطون :

يضع أرسطو فوق العالم مبدأً متعالياً يراه فكراً ، وهو فعل محض . وهذا الوجود المتعالى ، والذي يناسبه اسم « الله » ، يجذب السَّاءَ إليه ، فيُحدث بذلك حركتها الأزلية . وإنما يتجلى الكمال الإلهى فى النظام الذى يسود العالم : وهذا الكمال الإلهى متميز عن العالم ؛ ولكن العالم وما فيه من خلّاتق كلها تشّاق إلى هذا الكمال ، قسعى إليه سعياً حثيثاً .

\*\*\*

وفكرة « الغائية » هذه التى عمقها أرسطو أخذها « الرواقيون » ، فبسطوها وأطنبوا فى بيانها . ولا بد من الإقرار بأن المدرسة الرواقية قد عادت إلى نظرات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ، إذ قالت بأن المبدأ الأسمى هو شىء مادى . وقد قال الرواقيون بما قال به « هرقليطس » ، من أن جوهر الأشياء هو النار . ولكنهم توسعوا فى الفكرة الداهية إلى أن النار ليست إلا العقل الشامل الكلى الذى هو بمنزلة حلقة الاتصال بين الموجودات جميعاً . وهذه الصلة هى تسلسل العلل الذى يُطلق عليه اسم « القَدَر » الذى يصرّف الأمور تصرّيفاً لا مفرّ منه ، ويوجّه سير الحوادث توجيهاً لا مردّ له . وهذا « القدر » هو أيضاً « العناية » التى تسهر على مصالح الموجودات جميعاً وتحفظها من الدمار ، وتصنع من الكون كله تحفةً فنية رائعة .

وواضح أننا إذا تصورنا مبدأ الأشياء مادياً تعرضنا لأن  
 نخفل عن حقيقة الكون وأنه يديره قانون من قوانين الكمال .  
 وذلك هو ما كشف عنه مذهب « إبيقور » : عاد « إبيقور » ،  
 إلى نظرة أصحاب الذرة الأوائل ، فقال بنظرية آلية عن  
 العالم ؛ قال إن نظام العالم ناتج من التقاء الذرات التقاءً ،  
 مداره على المصادفة والاتفاق . لكن هذه النظرية ، لحسن الحظ ،  
 لم تحظ بالقبول .

...

وعاد « أفلوطين » ، ظافراً إلى القول بالعلة الغائية ، وأخذ يبين  
 مرة أخرى أن حقيقة الأشياء إنما تأتي من النفس ، وأن النفس  
 بدورها مشتقة من « العقل » ، الذي هو القانون الأعلى للوجود ،  
 وإنما يتجلى العقل في تدير الكون تديراً متسقاً . وصرح  
 أفلوطين ، خلافاً للفلاسفة المسيحيين الأوائل ، وخلافاً للأغنوصيين  
 أن عالم الحس له مشاركة في جمال عالم العقل . ومع ذلك فالعقل  
 نفسه ليس هو المبدأ المطلق : فهو العقل توجد الوحدة الكاملة  
 في سرها المكتوم وكما لها الذي لا يدرك شأوه . فيها الخير هو  
 المنبع الذي لا ينضب ، هو مصدر كل حقيقة ، هو الذي يولد  
 العقل ، وبواسطته يولد النفس ، وعالم الحس ، مضافاً على جميع

الموجودات شعاعاً من بهائه ، فيقيمها ويمسكها من العدم ويجعلها تتأق في الوجود .

\* \* \*

وعلى هذا النحو نهضت الفلسفة اليونانية في مجرى تاريخها كله ، رافعة لواء تلك الفكرة الفلسفية التي أشرت إليها : ألا وهي حقيقة الكمال العليا وأثره الشامل في الكون .

لكن هذه الفكرة اليونانية قد توارت عن الأنظار حيناً من الدهر و طال احتجاجها في المذاهب الفلسفية الحديثة : شعر الفكر الحديث بما للذهن الإنساني من قوة ، فأراد أن يخضع الأشياء لسلطانه ، وجعل المفكرون من مهمتهم السعى إلى أن يكون الإنسان سيداً للطبيعة مسيطراً عليها . وهذا البرنامج الواسع ظاهر المخالفة لوجهة النظر اليونانية . ومع ذلك فإن « يكون » و « ديكارت » اتفقا في إعلانه أساساً للفلسفة الحديثة : فكتاب « المقال في المنهج » الذي اعتبر دستور الفكر الفلسفي الحديث قد صرح من غير موارد أن المقصود من التفلسف كله هو الاستعاضة عن الفلسفة النظرية ، فلسفة القدماء ، بفلسفة عملية تكفل للإنسان السيادة على الطبيعة . وبمثل هذا صرح « يكون » ؛ والفرق بين الفيلسوف الإنجليزي والفيلسوف الفرنسي في هذا الأمر هو أن « يكون » اشتغل بإقامة قواعد الاستقرار ، فلم يعن

بالمناهج الرياضى عناية ديكارت به ، فى حين أننا نجد ديكارت يعلن أن المنهج الرياضى وحده يكفل للإنسان أن يفتح العالم وأن ينتصر على عناصر الكون . وإتانا نعلم أن «ديكارت» مع «غاليليو» هما مؤسسا العلم الطبيعى القائم على الرياضيات ، ومن المحقق أن الفكر الديكارتي فى هذا الصدد قد ساق الفلسفة فى اتجاه مضاد للاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة القديمة .

والواقع أن المنهج الديكارتي هو منهج الرياضيات الشاملة : رأى ديكارت أن السبيل التى تؤدى إلى المعرفة هى التحليل الذى يرد الأشياء إلى عناصرها البسيطة ؛ حق إن مثال البداهة عند «ديكارت» هو اليقين الذى تستمده النفس من ذاتها ، ومن المعلوم أن «الكوجيتو» الديكارتي أنشأ فلسفة جديدة من فلسفات النفس، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن «الطبائع البسيطة» عند ديكارت هى فى صميمها هندسية ، وجوهر الجسم عنده هو الامتداد الذى هو موضوع الهندسة .

وكل شىء فى الطبيعة يُفسَّر بالامتداد والحركة، ويلغى ديكارت الكيف ويستبقى الكم . وهو حين أراد أن يلغى من مجال الفلسفة ما كان يسميه القدماء بالصور الجوهرية ، فالذى ألغاه فى الحقيقة إنما هو مبدأ الكيف ومبدأ الكمال : أعنى النفس التى تنظم المادة وتبث فيها الحياة . والكائنات فيما عدا الإنسان هى عند ديكارت



أشياء لا روح لها ؛ والحيوان ليس إلا آلة متحركة . ومن هذه الناحية أيضاً اطرح ديكارت اعتبارات الغائية في الكون . حق أن الكون خلقه الله ، وأن الله هو الباري . واجب الوجود مطلق الكمال ؛ ولكن الكمال الذي يحىء للكون من الله إنما يؤول أمره إلى كمال الآلية ، الميكانيكية ، ؛ فليس للحركة غاية ولا قصد ، وليس في الكون أثر لرغبة أو توقان : فكان الأشياء قد حدثت دون أن تتأثر بجاذبية الكمال الذي أنشأها وأبدعها ؛ والخلائق عند ديكارت لا تتشبه بالخالق ، وليس بين الله والكون وجه من وجوه المشابهة .

\*\*\*

ويجب القول بأن تلك التفرقة بين الكون وبين الله قد أيدتها الفكرة الدينية عن الخليقة . وفي هذه المسألة أيضاً جاءت الفلسفة الحديثة مخالفة للفلسفة اليونانية . ذهب أفلاطون إلى أن العالم إنما صدر عن الله بواسطة فيض يشبه الإشعاع الصادر من منبع نور ؛ فلئن كان ذلك الفيض يقتضي في كل مرتبة من مراتب الوجود ابتعاداً عن المبدأ ونوعاً من الهبوط ، فذلك لا يحول دون بقاء الصلة بين الخلائق وبين الكمال الأعلى الإلهي ، لكن الفلسفة المسيحية كانت قد تصورت تصوراً مجرداً العلاقة بين الله والعالم ، الحب ، فهي وإن جعلت الغاية في الاتحاد السرمدى بالله ، إلا أنها قد

سلمت بنوع من الثنائية ، حتى كان من العسير أن نفهم الصلة بين الله ومخلوقاته . ثم جاءت الفلسفة الإسلامية فصرحت بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقين ، وأعلنت مبدأ التوحيد في قوة ، واستبعدت كل ما يمكن أن يشتم منه الشرك بالله ، محاولة أن توفق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل . لكن تلك الانظار بدورها قد أفضت في النهاية إلى إقامة نوع جديد من الثنائية يفصل بين العالمين .

ولكن ديكارت التقط تلك الثنائية الدينية وأمعن فيها بنظره في حرية الله والحقائق الأبدية ؛ وينحو مذهبه إلى أن يجعل من الخلق فعلاً تعسفياً تحكيمياً . ومن ذلك الحين انقطعت الصلة انقطاعاً تاماً بين العالم وبين مبدأ الكمال والكيف ، وأُسْلِمَت الأشياء إلى الهندسة بلا دفاع .



ونهض « اسبينوزا » ، فأيد « ديكارت » ، في رأيه أن المنهج الرياضي أنسب المناهج للفلسفة . ومن أجل هذا رتب اسبينوزا كتاب « الأخلاق » ، ترتيب كتب الهندسة . ولكن اسبينوزا لم يقبل الثنائية التي يتضمنها اللاهوت المسيحي والإسلامي ، بل سار في الاتجاه المخالف شوطاً بعيداً أدى به إلى القول بأن الفكر والامتداد إنما يعبران عن ماهية الله . وطبق اسبينوزا المنهج الرياضي على

مشكلة الخلق ، فصرح بأن الأشياء تصدر عن ماهية الله بضرورة كالضرورة التي تجعل خواص المثلث ناتجة عن ماهية المثلث : ولكن « اسبينوزا » قد استبعد فكرة الكمال المتعالى ومضى فى هذا النحو من التفلسف حتى انتهى به الأمر إلى مثل ما انتهى إليه « ديكارت » من قبل فقال : لا قصد ولا غاية فى حصول الأشياء . وربما كان أهم منافع المنهج الرياضى فى نظر « اسبينوزا » ، هو أن هذا المنهج يخلصنا من العلل الغائية : إذ العلل الغائية — فى نظره — هى أوهام مصدرها خيالنا الذى يوهمنا أن الأشياء موجودة من أجل الإنسان ومن أجل حاجاته ومصالحه . ولكننا إذا ارتقينا بالذهن إلى المعرفة الحقة تخليتنا عن أقوال العوام بوجود الغايات وعن أفكارهم عن الخير والشر ، ولم يبق أمامنا إلا القول بأن جميع ما فى الطبيعة إنما يحدث بمقتضى ضرورة أزلية .

...

وجاء « لينتز » وأخذ يدلل على قلة كفاية « الآلية » والهندسة فى تفسير الكون . وكانت محاولته العود إلى القول بالغائية من أهم الأحداث التى عرفها الفكر الحديث . أعلن « لينتز » — خلافاً لـ « ديكارت » ولاسبينوزا — أن الامتداد ليس حقيقة جوهرية وإنما الجوهر الحق من نوع هو أبعد غوراً ، هو مبدأ من مبادئ الكيف وهو قوة دائمة الفعل . ومن أجل هذا وجدنا « لينتز » يعود

مجتازاً مذاهب المدرسين ، إلى مبدأ أرسطو يريد الفيلسوف الألماني استرجاع ما كان « للصور الجوهرية » ، من شاو سابق ، ويريد في الوقت نفسه أن يقيم أمام « الميكانيكية » ، فكرة العادة الغائية . ولقد شعر « لينتز » ، بما في وجهة النظر اليونانية من سمو بالنسبة لوجهة النظر الحديث ، قد كرّسها من « فيدون » ، يحكى فيه أفلاطون — على أسان سقراط — الأثر الذي تركته في نفسه مقالة « أنكساغوراس » ، بأن الأشياء دبرها العقل . ومن أجل هذا لم يقبل لينتز مبدأ التناقض على أنه مبدأ ذو قيمة في ذاته ، ورأى أن ذلك المبدأ إنما ينطبق على الأمور الرياضية . لكن النمط الرياضي ليس هو النمط الحقيقي ، والمبدأ الذي ينفذ في الحقيقة هو مبدأ « السبب الكافي » ، أي مبدأ الملائمة والكمال الذي بمقتضاه دبر الله الأشياء على أحسن ما يمكن من الوجوه .

وبما يوسف له أن محاولة « لينتز » ، لم تنجح النجاح كله : فإن هذا الفيلسوف الكبير الذي كان أيضاً عالماً هندسياً كبيراً ، بقي سجيناً للتحليل . أليست فكرة الجوهر الفرد « موناڊ » ، وهي تلك الفكرة العميقة ، قد شامت بعض الشيء بسبب اعتبار الجواهر الفردة بمثابة العناصر البسيطة التي تؤدي إليها تحليل الأشياء ؟ إننا ندخل — على هذا النحو — في نطاق الامتداد والعناصر المادية . وقد قطع « لينتز » ، في طريق التحليل شوطاً بعيداً ، فرد الجوهر

إلى الموضوع المنطقي الذي يحوى فى نفسه جميع المحمولات عليه ،  
ورأى أن فكرة الجوهر الفردى متضمنة من قبل جميع ما سبقوم  
به ذلك الجوهر من أفعال وجميع ما سيقع له من أحداث . فإى  
مكان يبق بعد هذا لمبدأ السبب الكافى ؟ وكيف يتميز عن مبدأ  
التناقض ؟ والواقع أن « لينتز » ليتكلم أحياناً وكأن السبب الكافى  
يمكن أن يوجد بالتحليل ؛ ولكن ما بين أن فلسفة لينتز لم تسلم حقاً  
بنزوع الأشياء إلى الكمال ، إنماهى نظرية الاختيار ، اختيار الله للعالم  
الذى هو أحسن العوالم الممكنة ، والذى لا يستطيع فيه تغيير شيء  
ولا مثقال حبة من خردل . فما أبعد الفرق بين تلك النظرة الجامدة  
عن العالم وبين نظرة أفلاطون وأرسطو حيث تجد الأشياء طامعة  
إلى أن تتخطى حدود نفسها ، ماخوذة بسحر الخير مستجيبة لما  
فى الجمال من جاذبية خلافة !

\* \* \*

إننا لا نعجب إذن حين نرى أن الفلسفة الحديثة لم تهتد بهدى  
« لينتز » . فها نحن أولاء نرى « كانط » — وقد سحرته « فيزيقا » ،  
نيوتن — يحكم بأن الطبيعة ليست شيئاً غير آلية ( « ميكانيكية » )  
وها هو ذا فى كتابيه « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملى » يقابل  
بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ويفرق بينهما تفريقاً قاطعاً . ومع ذلك  
فقد شعر « كانط » أن مثل هذه الثنائية لا سبيل إلى قبولها ، فبذل



الجهود لسد الهوة التي تفصل بين العالمين. وكتاب «نقد الحكم»  
معناه أن الطبيعة لا يُستطاع تفسيرها تفسيراً كاملاً بواسطة  
«الآلية»، وأنها تتضمن غائية هي في الأشياء بمثابة الدليل على  
الحرية. لكن نظرية «كانط» فيها مع هذا تشويش وخط  
عجيب. فكان فيلسوف «كنجسبرج» يسترد يد  
ما أعطاه بالآخرى: تراه يسلم بالغائية في الطبيعة، ويريد  
في الوقت نفسه أن يقرر أن الطبيعة إنما تسير دائماً سيراً «آلياً»  
ولعل هذا التناقض يدل على مبلغ الصعوبات التي تردى فيها الفكر  
الحديث حين تخلى عن تراث الفكر القديم. ومع ذلك فيبقى حقاً  
أن «نقد الحكم» قد فتح الطريق لفلسفة الطبيعة عند «شلينج»  
وإن كانت فلسفته تتخذ في أغلب الأحيان صورة الأساطير.

\* \* \*

وقام في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا  
الفيلسوف «أوجست كونت» الذي أراد بفلسفته «الوضعية» أن  
يلغى جميع النظريات والفروض الميتافيزيقية، وحاول أن ينكر  
البحث عن العلل الأولى وعن العلل الغائية: استبعد «كونت»  
فكرة الغائية من حيث أنها تعيد نظرة عن مصير الكون. ولكن  
الغائية لم تلبث أن استعادت سابق مكانها عند الفلاسفة الروحانيين  
الذين سلكوا سبيل الفيلسوف «مين دويران» (١٧٦٦-١٨٣٤)

صاحب النظرية للمشهوره عن « المجهود » : فهذا « راقسون » ( ١٨١٣ - ١٩٠٠ ) - وقد تغذى بفكر أرسطو - يذهب إلى أن الآلية في الطبيعة ليست بكافية ، وأن الأشياء جميعاً ، حتى أشدها جموداً وأقلها حركة ، لا تخلو من طموح إلى النظام والانسجام واستجابة لنداء الخير والكمال . وأيّد « لاشليه » ، ( ١٨٢٤ - ١٩١٨ ) فكرة الغائية مبنياً أن العلل الفاعلة التي يرسمها العلم عاجزة عن أن تفسر العالم أو أن تكفل ثباته . ونقد « بوترو » ، مبادئ العلم الوضعي وطبيعة القوانين التي ينتهي إليها : فوجد فيها « الإمكان » بدلاً من الضرورة ، وأقرّ بأن باب الحرية مفتوح أبداً على مصراعيه .

وبعض هذه الأفكار التي أشرنا إليها قد بسطها الفيلسوف الرياضى الفرنسى « هنرى پوانكاريه » ، ( ١٨٥٤ - ١٩١٣ ) : فقد رأى أن الفرض يؤدي مهمة كبرى ، وأن الهندسة أولاً ليست تعريفاتها ولا مبادئها إلا اصطلاحات من عمل الذهن نفسه ، وأن نظريات الطبيعة والكيمياء ليست إلا أبسط وأيسر ما وجدنا من وجوه تتمثل بها الوقائع من بين وقائع أخرى مثلها .

• \* •

لكن النظرية الكبرى التي انتهت إليها هذه الحركة الفكرية

كلها قد اطرحت العلة الغائية من جديد . فمن العجب أن « برجسون » ،  
الذى نهض أمام العلم الوضعي ، مطالباً في قوة بحقوق الميتافيزيقا ،  
والذى أبان في جميع المواطن فعل النفس وأثرها ، أنى مع ذلك  
أن يسلم بأن ذلك الفعل موجه نحو غاية . وبعد أن أنحى باللوم  
على « روح الهندسة » ، *L'esprit de géométrie* التى سادت في  
الفكر الحديث ، وبين أنها لا تناسب الفلسفة ، انقلب على الفلسفة  
اليونانية ، وأتهمها بأنها فلسفة الوقوف والجود . ولنعترف  
أن مثل ذلك اللوم يمس وجهاً من وجوه نظرية المثل . ولكنه  
رغم هذا لا ينال من صميم تلك النظرية الأفلاطونية ، وهو على  
كل حال لا ينصب على النظرة الأرسطاطاليسية التى ترى الصورة  
مبدأ باطنياً هو مبدأ حركة وحياة . وإذ رأى « برجسون » أن  
« الميكانيكية » لا تستطيع أن تنهض مفسرة للأشياء ، فقد حكم  
أن الغائية ليست إلا « ميكانيكية » مقلوبة ، وأنها تفيد هي أيضاً  
أن كل شيء قد أعطى من قبل . وأعرض « برجسون » ،  
عن الأمرين جميعاً : عن الآلية وعن الغائية ، واستعاض عنهما  
بما سماه « وثبة ليست في الحساب » ، وتلك فكرة « التطور  
الخلاق » الذى يحل محل فكرة الغائية . ولكن إذا صح أن النقد  
الذى يوجهه « برجسون » إلى الغائية نقد سليم إذا كنا بصدد

نظرية كنهظرية «ليستز» التي رُسم فيها مستوى الأشياء من قبل-  
فإن ذلك النقد البرجسوني لا ينال من الفكرة التي رسمها  
فلاسفة اليونان ورفعوا لواها . وفكرة «التطور» لا تستطيع  
على كل حال أن تقوم مقام فكرة «الكمال» : فالتطور لا يكون  
خالقاً إلا لأنه يلي نداء المبدأ ذي الكمال الأبدي . أجل إن  
«الكمال الخالق» الذي عرفته الفلسفة اليونانية هو العلة الصحيحة  
والأصل الذي يجب على الفلسفة الحديثة بدورها أن تلتق عليه  
ضوءاً ساطعاً .

...

وجاءت مذاهب الوجودية فعادت إلى مباحث القرون الوسطى  
وقامت في فرنسا وجودية «سارتر» التي هي مستمدة من دعوى  
«الوجود سابق على الماهية» ، فكانت تعبيراً عن الاعتقاد بالحرية  
المطلقة : رأى «سارتر» أن الوجود الحي المفكر يصنع نفسه  
على قدر «الموقف» الذي يختاره ، وذلك الموقف يعتمد آخر  
الأمر عليه هو نفسه ، وليست الحرية ممكنة إلا لأن الوجود  
ليست له ماهية تحدد.

إلا أن إنكار الغائية في الفكر الحديث يبدو نتيجة من نتائج  
الطبيعات الرياضية . لقد تسلطت فكرة القوانين الطبيعية على

عقول الناس ، فلم تترك مكاناً لتعيّن من نوع آخر . ويخيّل إلينا أن هذه الفكرة الذاهبة إلى أن المادة خاضعة لقوانين نعرفها بالحساب ، فكرة استبعدت العلة الغائية والحرية في وقت معا ، حتى أننا نجد في زماننا هذا أن النظرية التي تقول بأن القوانين الطبيعية لا تعبر عن اليقين بل تعبر عن « احتمال كبير » ، مع استثناءات نادرة ، هذه النظرية جعلت البعض يظن أن الحرية في الطبيعة شيء استثنائي ، وأنها تقوم على المصادفة !

والحق أن النتيجة التي استخلصتها الفلسفة الحديثة لم تكن نتيجة ضرورية : بل إنها تقوم على شيء من سوء التفاهم . فمن المحقق أن العلم الوضعي الذي ولد من الطبيعيات الرياضية والذي انفصل عن الفلسفة ، انحاز على الدوام إلى جانب الميكانيكية ويستبعد الغائية . ولكن العلم الوضعي — على رغم الانتصارات التي احتفل بها — ليس هو كل المعرفة الإنسانية : فليست مهمة المعرفة أن توفر لدينا التطبيقات العملية ، وأن تجعلنا ندرك الأشياء بقدر ما نستطيع أن تؤثر عليها وأن نحولها إلى مصلحتنا ، بل مهمتها الأولى أن تصل إلى الحقيقة كما هي في ذاتها . ثم إن العلم الوضعي المشتغل بالمادة وبالكَم ، إنما يقف بناءً على سطح الوجود ، إذا جاز هذا التعبير . وأما الفلسفة فأولى بها أن تجعلنا تنفذ إلى أعماق الوجود وإلى الحياة الباطنة . وإذن فيجمل بنا أن نعتبر الحقيقة الميتافيزيقية متممة



للتحقيق الطبيعية، وإذن فنحن لا نرى تناكراً بين هاتين الحقيقتين، وإنما التناكر الصحيح قد رسمه أرسطو بين الغائية والحرية من جهة، وبين الآلية والمصادفة من جهة أخرى. والقانون الطبيعي هو أيضاً ينافي المصادفة وينتمي إلى جانب العقل، والنظام الذي يعبر عنه هو بمثابة رمز لنظام أرفع، والاطراد الذي مسرحه المادة هو أساس لقوانين الانسجام والكمال التي تحكم العالم.

وإذن فينبغي علينا، دون أن نزل عن مغام العلم الحديث، أن نعود إلى الحقائق الكبرى التي كشفت عنها الفلسفة اليونانية: فالعقل هو العلة الصحيحة للأشياء؛ وقوانين الطبيعة - على ما لها من صرامة - لا تنال من الحرية التي هي قانون العقل، والتي بها تنتظم الأشياء في اتساق وتنزع إلى غايتها المطلقة.

قلنا إن العلة الصحيحة هي العقل. وإذا شئنا أن نرقى إلى أسمى من العقل قلنا إن العلة الصحيحة هي «الخير»، الذي يُعيد إليه منذ الأزل جميع الموجودات التي خلقها بجوده وكرمه، وبعبارة أخرى، العلة الصحيحة هي الكمال المطلق الذي هو مصدر وجود العالم.

## بين العلم والأخلاق

اتهام العلم : العلم مخالف للأخلاق - دفع الاتهام :  
العلم غير مسئول عن الآثام التي تقترف باسمه - المسئول  
هو الإنسان ، لا العلم - أخلاق العلم : الكرامة ،  
والائتلاف ، والحرية - العلم والحكمة : السعادة والسلام

---

اشتدت الحملة على العلم في عصرنا هذا بين كثيرين من المفكرين  
من غربيين وشرقيين . ولعل السبب في تلك الحملة العنيفة هو  
ما شاهدته الناس من آثار العلم في الحريين الأخيرتين : ذهبت  
ملايين النفوس ضحية في ميادين القتال ، وفي معسكرات  
الاعتقال ؛ في المراكز الصناعية ، وفي المدن الآمنة ، في الجو  
وفي البحر ، وأخيراً بالقنابل الذرية التي تحمل إلى الناس أضمن  
موت في أوسع مدى ، من غير تمييز بين المحاربين وغير المحاربين !  
فكان طبعياً أن يتساءل الناس عن المسئول عن تسليح الشعوب  
بأسلحة الفتك هذه ، وكان طبعياً أيضاً أن يكون أول ما يخطر  
بأذهانهم ، جواباً عن هذا التساؤل ، أن القتل والدمار على اختلاف  
أنواعه ، إنما تم بفضل العلم وببركة جهود العلماء .

. . .

فإذا اعترض البعض بأن الحرب أمر شاذ في تاريخ الإنسانية،  
وأن زمان السلم مبرراً من ويلاتها ، نهضت الوقائع لتفنيذ هذا

الرأى : فهذه الآلات التى تزيدها جهود العلماء كل يوم دقة وابتداعاً لم تقدم إلى المجتمع الإنسانى حياة السعة والرفاهية والاطمئنان التى طالما وعدوه بها . ويظهر أن فى وضع السؤال نفسه سخريّة مرة : فاعمل فى المصانع ، ذلك العمل الذى لا يكاد يترك للعامل وقتاً للتنفس ، إنما يعقب فى الآونة الحاضرة التشرّد والبؤس والبطالة فى أرجاء العالم ، حتى لينخطر يبال من ينظر فى حال بعض العمال فى الغرب أن الإنسان أصبح ، بفضل التقدم العلمى الصناعى ، عبداً للآلة بدلاً من أن تسخر الآلة فى خدمة الإنسان . ولم يفت حكام الشرق والغرب أن يلاحظوا هذه الظاهرة العجيبة ، فهذا رايندرانات تاجور ، يقول : « إن الحياة المادية القائمة على العلم تحلّو لبعض الناس لأن لها كل صفات الرياضة البدنية : تتظاهر الجِد ، ولكنها خلو من العمق ، وهى لا تحسب للطبيعة الإنسانية العالية حساباً ، وهذا « أينشتين » لا يقل قسوةً فى الحكم على العلم عن حكيم الهند ، إذ يقول : « لم يُستخدم العلم حتى اليوم إلا فى استعباد الناس : فى زمن الحرب يستخدم العلم فى تسميمنا وفى تشويهنا ، وفى زمن السلم يجعل حياتنا قلقة مرهقة . كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم للانصراف إلى الأعمال العقلية ، فبالوا بذلك أكبر قسط من الحرية . ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة .

إن السواد الأعظم من العمال ينفقون نهارهم الطويل الرتيب الخالي من البهجة ، وهم في أشد حالات التبرم والضجر ، ولا يمنعونهم ذلك من الارتعاد خوفاً على أجورهم الضئيلة . .

ذلك هو الاتهام في قوته . وخلاصته أن العلم يخالف للأخلاق؛ لأنه يفسد في الأرض ، ويسفك الدماء ، ويجعل الإنسان عبداً للآلة ، ويزود الحماسة والبغضاء بأخطر سلاح .

\* \* \*

إننا جميعاً نكره هذه الآثام التي تقترف باسم العلم ، ونمقت آثار الحرب والموت التي تجهز في ظل المعامل والمختبرات العلمية ، ونشعر بمضض شديد كلما فكرنا في تلك المدنية للمادية المنسوبة إلى العلم ، تلك المدنية التي تجعل غاية الإنسانية أن تظفر بالمتع المادية ، وأن توفر لها وسائل الراحة الرخيصة والترف الغليظ . ولكن هل العلم مسئول عن كل ما ينسب إليه ؟ .

إن الآثام التي اقترفت باسم العلم حق لا ريب فيه . ولكن العلم ليس مسئولاً عنها . والذي يوقع الناس في الخطأ بهذا الصدد هو أنهم يخلطون غالباً بين العلم ذاته وبين التطبيقات المستفادة من العلم . ولكن العلم ، لحسن الحظ ، شيء آخر غير التطبيقات العلمية . العلم الصحيح هو البحث عن الوقائع والقوانين بحثاً بريئاً مزهاً

عن كل غرض سوى للمعرفة . ومهمة الباحث ، في علم الطبيعة أوفى علم البيولوجيا أو في علم الاجتماع ، مقصورة على جودة التمهيد للوقائع وإقامة القوانين منها . فمهمته مهمة عقلية محضة ، وليس له من قصد إلا تقدم الذهن الإنساني تقدماً غير محدود . وجماع حياة العالم في كلمة : المعرفة والمعرفة لا أكثر ولا غير .

صحيح أن الغالب في مجال العالم أن يكون الرجل الذي يعرف هو نفسه الذي يعمل ، وأن الذي يكتشف هو عين الذي ينتفع من الاكتشاف . ولكن الحقيقة أنه متى تم للعالم أن يركب جهازاً أو آلة من أجل غاية تتجاوز المعرفة الحالية ، فقد خرج من مجال العلم ولو لم يخرج من العمل ؛ لأنه إذا تغير قصده تغيرت عقليته أيضاً ، وأصبح إنساناً له أهواؤه وآراؤه ومصالحه ، فليس عجيباً أن يسخر معرفته لخدمة هذه الأهواء والآراء والمصالح .

لكن مما يؤسف له أن الكشوف العلمية التي يزيد عددها منذ قرن من الزمان زيادة رائعة ، إنما برزغت في مجتمعات لم توثق من الحكمة إلا حظاً يسيراً ، فتج عن ذلك أنها لم تسخر تلك الكشوف دائماً في غايات سليمة كريمة ، وإنما استخدمتها في الخير حيناً ، وجعلتها في خدمة الشر والعدوان أحياناً . ولكن ليس الذنب في ذلك ذنب العلم ولا ذنب الكشوف العلمية ، وإنما هو ذنب



المجتمع الإنسانى الذى يحمل فى نفسه جرائم السوء . قد يستكشف البيولوجى أثر مادة ما فى بدن الإنسان ، فيستخدم الطبيب ذلك فى العلاج ، ويستخدمه المجرم فى القتل . ويستكشف عالم الطبيعة القوانين التى تقوم عليها السيئنا والرأديو ، فيستخدمها بعض الناس لإذاعة الحق والخير والجمال ، ويستخدمها بعضهم لنشر الأكاذيب والآثام والحقاقت . وقد استكشف العلماء وسيلة لتحطيم الذرة وحبس طاقتها ، فاستخدمها بعضهم لصنع القنبلة الذرية ، وقد يستخدمها آخرون غداً لرفع مستوى الحياة الإنسانية .

وإذن فليس من الإنصاف أن يُرمى العلم بما رُمى به من اتهام، وأن يحمل عبء ما اقترف باسمه من آثام ، بل الأقرب إلى الإنصاف أن تلقى جميع هذه التبعات على الإنسان .

...

الحق أن العلم الصحيح يحمل فى نفسه مثلاً أعلى ومذهباً أخلاقياً رفيعاً ، لو اهتمدنا إليها ، واستوحيناها فى حياتنا لأوتينا نبلاً وسعادة .

يتضمن العلم ثلاثة معانٍ أخلاقية جلية هى قانونه وحياته : الأول هو أن إقدام الفكر وجراته الفاتحة هما صميم الكرامة الإنسانية : ذلك لأن العالم الصحيح باحث مبرأ من الأغراض كما

قلنا ؛ لا يعنيه ، حين يواجه مشكلة ما ، أن يعرف هل يكون حلها نتائج عملية أو لا يكون ، ولا يبالى إلا بأن يستعيض عن جهل بعلم . ولعل أجمل وأروع الكشف العلمية ما تم منها في علم الفلك . فهذه الكشف نماذج للانتصار العلمي ؛ لأنها غيرت فكر تناقض الكون ولأنها جعلت الغلبة للعقل في مجال كان يبدو بعيداً عن متناول العقول . ومع ذلك فلم ينتج عن هذه الكشف الفلكية تطبيقات عملية من شأنها أن تبدل أحوال معاشنا .

ومتى كانت الكرامة الإنسانية في ذلك الجهد الموصول للمعرفة فإن مهمتنا الأولى أن نعمل بحيث يكون للناس جميعاً نصيب في هذه الكرامة ؛ فنبشر لهم أن يتعلموا في كل سن ، وفي كل طبقة ، وفي أى جنس ، ونهيهم لهم السبيل إلى أن يتنوقوا الأمور الروحية والذائد العقلية ، وأن يقدروا الحقائق التي قام عليها الدليل .

والمعنى الثاني الذي ينطوى عليه البحث العلمي هو العمل على جمع الكلمة والاتلاف من طريق ذبوع الحقائق العلمية ، وقبول الناس إياها ، لا باعتبارها حقائق خاصة بطائفة من الطوائف ، أو بوطن من الأوطان ، أو بجنس من الأجناس ، بل باعتبارها نوراً يهدي جميع أفراد الإنسان في هذه الدنيا ؛ ذلك أن للعلم ميزة انفرد بها ، وهي أنه واحد في كل مكان وعند جميع الناس ؛

فمجموع ٢ و ٣ = ٥ سواء كنا في القاهرة أو في لندن ، ولا يخطر  
 ببال عاقل أن ينازع في هذه الحقيقة الرياضية . وكذلك في العلماء  
 إسرائيليون ، وفيهم مسيحيون ، وفيهم مسلمون . وفي العلماء ألمان  
 وأمريكان وروسيون . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم  
 أن تكون هناك هندسة إسرائيلية مخالفة للهندسة المسيحية  
 أو الإسلامية ، ولا علم طبيعة ألماني متميز عن علم الطبيعة الأمريكي  
 أو الروسي . . . . ذلك أن الحقائق العلمية يمكن أن يقوم عليها  
 البرهان ، والبرهان القائم على العقل والتجربة هو الذى يخلق  
 الوحدة والاتفاق بين الناس ، ويدعو إلى الائتلاف عفواً  
 ومن غير إكراه .

بما يؤسف له أن الناس لم يتفقوا إلى الآن إلا على قليل من  
 الحقائق العلمية المتصلة بالمادة وبالحياة . ومن نكد الحال أنهم فيما  
 عدا ذلك يجحدون أنفسهم مضطرين إلى البت في مشكلات لم يحسها  
 العلم إلا مساهة رقيقاً . ومن أجل هذا أصبحوا متفقين في بعض  
 الأمور ، ومختلفين أشد الاختلاف في أمور أخرى . ولكن  
 أقل ما يقال أن المثل الأعلى الذى يترسمه العلم يدلنا على الطريق  
 الذى ينبغى أن نسلكه لتلطيف حدة هذا الاختلاف ، وهو أن  
 نزيد عدد الحقائق اليقينية ، وأن نعمل على إذاعتها في الناس ،

وأن نطلب إلى العقل في جميع المناظرات مبدأ الوثام والاتفاق .  
 والمعنى الثالث الذي يتضمنه العلم هو احترام حرية الفكر ،  
 والاعتقاد بأن الحرية هي الشرط الضروري لكل تقدم . وطرافة  
 العلم أنه بقي دائماً بعيداً عن روح الضغينة والاضطهاد ، وأنه جعل  
 الحرية قانونه واعترف بها للجميع من غير استثناء . كثيراً ما نرى  
 من أصحاب العقائد الدينية أو المذاهب السياسية من لا يترددون  
 في استعمال العنف في الدعوة إلى آرائهم أو النيل من خصومهم .  
 كم من نفوس أزهقت من أجل « الصليب » أو من أجل « الهلال » ،  
 ولكن هل أزهقت نفس واحدة من أجل نظرية فيثاغورس أو  
 قانون الأجسام الطافية ؟ وكم من دماء أهدرت من أجل « الفاشية »  
 أو من أجل « الديمقراطية » ، ولكن لم تهدر قطرة دم واحدة  
 من أجل قانون الجاذبية أو قانون النسبية .

ذلك أن بين العلم والحرية وحدة لا تنقسم عراها . فبينما نرى  
 العقائد والمذاهب تعتمد في الغالب على العنف والإكراه ، نرى  
 العلم يظل دائماً نقي الدين من الدم المراق ، ونراه مستغنياً عن تأييد  
 السلطات أو مناصرة الأغليات ؛ لأن له من فضائله الخاصة  
 ما يكفل له الغلبة والذيع ، ولو بعد حين . وإذن فكرامة الفكر  
 والوثام والحرية هي المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها أخلاقيات العلم .

ولو أنصت الإنسانية لهذه المبادئ لذهبت الحروب ، والمظالم الاجتماعية ، واستغلال الإنسان ، ولقضى على عهد البؤس والجهل ، ولاتمت جميع ضروب الطغيان التي تزهق حياة الأفراد وحياة الشعوب .

...

ومن أجل هذا وجب أن تتساءل : أنمضى في استخدام العلم ؟ أم نصت إلى ما يقدمه لنا العلم من هداية أخلاقية ؟ ويجب علينا أن نختار الآن : فقد اهتزت أرجاء العالم ولطخ بالدم أديمه في زلزال هو أشد هولاً من كل ما عرف من قبل . وما كادت الإنسانية المكروبة تتنفس من هذه الغمة حتى أخذت تتلس السبيل إلى درء كارثة جديدة ، وهي عالة أنه لا بد لتثبيت السلام الدائم ، وتنظيم التعاون بين الأمم ، من الاهتداء إلى مبادئ أخلاقية يدين لها الناس جميعاً بالقبول . والعلم يكفل للناس هذه المبادئ التي توجههم إلى أرفع ضروب النشاط ، وتدعوهم إلى التسامح ، وتجعلهم إخواناً متحابين .

...

إن حياة النفوس الإنسانية دراما هائلة ضافية ؛ ونحن لا ندري شيئاً كثيراً من تفاصيلها ودقائقها اللامتناهية ، ولا نعرف إلا القليل جداً عن تتابع فصولها ومشاهدتها المتغيرة . لكن



الفلاسفة الروحيين — وهم هداة الإنسانية الحقيقيون — يدعوتنا دائماً إلى الاعتقاد بأن للكون إلهاً لا متناهياً ، واسع العلم والقدرة والرحمة ، وأن العالم لا يتحرك مصادفةً واعتباطاً ، بل يسير كل شيء فيه إلى أحسن مما كان ، ولا يمكن أن تكون خاتمة الدراما الإنسانية إلا استكمال السعادة مع تحقيق السلام . والفلاسفة بهذه النظريات المشرقة المتفائلة يمسحون على جراح نفوسنا ، ويهدئون من ثائرة خواطرنا ، وكأنهم يدعوتنا إلى أن نمد البصر إلى السماء ذات النجوم : فهناك ، فوق ظلام القهر والشر والمادة ، تتلألأ معاني الحرية والحق والكمال .

تلك المعاني هي النجوم اللوامع تضيء للإنسانية حياتها ، وتشيع الدفء في قلوبها ، وتضع في نفوسها آمالاً كباراً .

## مصير الإنسان

السؤال : سبب الوجود - مشكلة الشر - الارتباب  
- التأمل في حال الإنسان - تاريخ الإنسانية -  
إلماح السؤال .

« لماذا وجد الإنسان في هذه الدنيا ! وما المهمة التي يؤديها فيها؟ »  
سؤال ليس بغريب ولا بجديد على أحد من الأحياء . فكل حي  
ذاق مر الحياة وحلوها هو عرضة لأن يمر بذهنه سؤال كهذا يوماً  
ما من أيام حياته . وليس ثمة إنسان - كائناً ما كان قسطه من  
الثقافة والسعادة - إلا وقد عرض له ، تحت تأثير ظرف من  
الظروف المحيطة به ، أن يفكر في هذه المشكلة ، مشكلة  
المصير الإنساني .

لكن لا ريب أن الإنسان لا يطرق أمثال هذه المسائل كل  
يوم وإنما يصل إليها أخيراً وفيما ندر وشذ من الظروف والأحوال  
ثم لا تلبث مشاغل الأيام أن تطغى عليها فتتركها في زوايا النسيان .  
فما هي إذن هذه الظروف التي تعرض لنا فتتزعنا من مستوى  
الحيوان ، وتسمو بنا إلى فكرة هي الفكرة الخلقية والفكرة  
الإنسانية على الحقيقة؟

لو أن كل شيء في الحياة كان يجري على هوى المرء ورغائبه ،  
لما كان ثمة مجال لأن يتساءل لماذا وجد في هذه الدنيا . فلو حدث  
اتسلاف تام بين ميول الطبيعة البشرية وبين مجرى الأمور  
الخارجية لكان خليقاً أن يترك العقل في شبه إغفاء .

ولكن الذى يوقظ العقل ويبعث فيه القلق على مصير الإنسان  
هو الشر ، الشر الذى يلزم الإنسان فى سائر شئونه ، ولا يكاد  
يفارقه حتى فى متعه وملأذه العاجلة التى يسميها سعادة .

حين تقع أبصارنا على هذه الدنيا تبدو لنا بادية الأمر كأنها  
قد كسيت أبهى حلل السعادة ؛ عند ذلك تنطلق طبيعتنا وهى  
تفيض بالآمال والأوهام ، حتى إذا آن أن نخبر فى الحياة شأننا  
من شئونها القاسية ، أو تمارس حقيقة من حقائقها المريرة ، انقلبت  
على الأثر ذاهلة ساخطة متبرمة ، وحسبت فيما قد أصابها من ذلك  
أن نواميس العدالة قد امتهنت ، وأن فوائن الطبيعة قد اجترحت ،  
ومن ثم يكون هذا الارتباب الأطويل أولاً ، يعقبه ذلك الاحتجاج  
الصامت على كل ما فى الحياة من هموم وكروب ، وهذا كله ليس  
بمانع أن يظل إيماننا ثابتاً و يقيننا لا يتزعزع وقناتنا لا تلين .

فى الحق أن بؤس الحياة يدهشنا أكثر مما يروعنا طالما كنا  
شباباً ، وقد يبدو لنا أن ما أصابنا من مكروه هو من شئوذا

الأمور ، وتوثر أن تهتم أنفسنا على أن نرتاب في عدل الله وحكمته ،  
ونعتقد أننا إذا كنا قد لقينا في حياتنا خيبة أو خذلاناً ، فالذنب  
ذنبنا لا ذنب الأقدار : وهكذا نعد إلى مغالطة أنفسنا لترفع عنها  
ألم الحيرة والفشل ، ونمنحها بأن نبذل قصارى جهدنا لنكون في غدنا  
أمر وأظن بما كنا في أمسنا ويومنا ؛ لكن مهارتنا تبوء أيضاً  
بالفشل مرة بعد مرة ونظل مع هذا مستمسكين بعري الإيمان  
واليقين ، حتى إذا سدّ الدهر إلينا سهماً مريشاً ، أقفنا عما غشينا  
من الوهم ، وفتحنا عيوننا فجأة ، فرأينا الحقيقة المؤلمة ! وحينئذ  
يتلاشى ما كان قد بقى في نفوسنا من آمال ، وحينئذ يقوم في إثرها  
ضرب من الموجدة والسخط الذي يضاعف تباريح الشقاء ،  
وحينئذ من أعماق قلوبنا التي أضناها الأسى ، ومن قرارة عقولنا  
التي أصيبت في أعز معتقداتها ، لا مناص من أن يرتفع هذا  
السؤال الحائر الحزين :

« لم إذن قد وضع الإنسان في هذه الدنيا ؟ »

ولست شقاوات الحياة وحدها هي التي توجه نفوسنا نحو  
هذه المعضلة ، بل الواقع أنها تصدر عن سرائنا كما تصدر عن ضرائنا ؛  
إذا وافتنا ظروف الحياة بما نود ونهوى ، حسبنا أنفسنا بادية  
الامر سعداء هائنين . لكن هذه السعادة لا تلبث أن تفر وتفق

ما كان لها من بهجة وطلاوة ، حتى نعود بعد قليل ، وما كان بالأمس يرضينا رضى تاماً ، لا يرضينا اليوم إلا رضى يسيراً ، يعقبه بعد ذلك رضى أقل ؛ وهكذا يذهب رضى النفس رويداً رويداً ويحل محله على مر الزمان التبرم والضيق . . . هذه هي الخاتمة المحتومة لكل سعادة إنسانية ، وهذا هو القانون القاهر الذى ليس لجميع الأحياء منه مفر ؛ فما يكاد الإنسان يدرك السعادة التى لج به الشوق إليها حتى يأخذه الفزع إذ يرى أنها ليست كافية ولا شافية ، وأنه لم يدرك منها ما منت وما وعدت ؛ ولربما كانت الحياة قد أعطت كل ما تستطيع أن تعطى ، غير أن الرغبة فى السعادة لم تخمد ولم تفت ، ولن تقنع النفس الإنسانية ولو قبض لها أن تحظى بمسرات الحياة جميعاً ؛ حيثئذ قد يحكم الإنسان بأن أهواء النفس شرك خادع ، وأن السعادة شبح زائل ، وأن الحياة نفسها خيبة وضلالة .

وهذا الشعور من شأنه أن يحمل الرجل المفكر المتروى على أن يرجع إلى نفسه متدبراً باحثاً متحيراً فى أمر مصيره .

\*\*\*

الإنسان فى وسط المدن قد يبدو وكأنما هو الشغل الشاغل للكون كله : إذ فى المدن يتلأأ نجمه ، ويعلو كعبه وفيها يزغ كل



ما أوتي من سيادة ظاهرة ؛ ويلوح فيها كأنه المهيمن على مسرح الدنيا ، وكان الله ما أبدع الكائنات ولا دبر هذا العالم العجيب إلا لخدمته وقضاء مصالحه دون سائر المخلوقات : من أجل هذا تملكه العزة والكبرياء ، وتحفزه ثورة الظفر ، ويأخذه الغرور .

ذلك شأن الإنسان في غمار المدن وفي ذلك المطرب الحافل بمظاهر الحضارة الإنسانية وآثارها ، الزاخر بأفواج الناس من لداته ونظائره . لكن هذا الإنسان المتجبر المتصلف إذا اتفق له أن وجد نفسه ساعةً وسط طبيعة شاسعة ، فرأى نفسه وحيداً تجاه السماء التي ليس لها من نهاية ، وحيال هذا الأفق الذي يمتد وينبسط إلى أقصى مرأى البصر ، والذي يجد من بعده وفيما وراءه آفاقاً أخرى نائية مترامية — أقول إذا وجد هذا الإنسان نفسه وسط معالم الطبيعية الرحبة ، وشاهد من جليل صنع البارئ ما يقصر عن إدراكه ، قترامت له من أعلى الجبال ، ومن تحت ضوء النجوم ، هنا وهناك ، قرى صغيرة مبثرة ، تتضاءل فيما وراءها من غابات وآكام ، ورأى هاتيك الغابات والآجام هي أيضاً تضمحل وتفتنى على امتداد البصر — عند ذلك يخطر في باله أن تلك القرى تسكنها خلأق ضعيفة مثله ؛ فإذا بدا له أن يقيس هذه الخلأق بعالم الطبيعة التي تحيط بهم ، وأن يقيس هذه الطبيعة نفسها بعالمنا وهي منه

بمثابة القطرة من البحر المحيط ، ثم قارن بين هذا العالم وبين آلاف  
العوالم الأخرى السابحة في فضاء الكون وأجوائه ، والتي إذا  
قيس بها عالمنا لم يكن شيئاً مذكوراً — حين يقف المرء على هذا  
المشهد الرائع ، يشعر بأنه يدنو شيئاً فشيئاً من مطالع الأبدية ، ويمتلئ  
قلبه بجلال القدرة الإلهية ، ويتمثل ما في حال الإنسان من ضعف  
وصغر . وعندئذ يرى لأهوائه المنكودة التي لا تخلو لحظة من  
شوائب وكدر ، ويترحم على هناماته الباطلة التي تفضي وشيكا  
إلى التبرم والضجر ، وحينئذ يسائل نفسه ، من هو ؟ وما شأنه ؟  
ومن أين جاء ؟ وماذا يصنع في هذه الدنيا ؟ وعندئذ يعنّ للإنسان  
أن يفكر في حظه ومصيره .

\*\*\*

ولننظر لحظة في تاريخ الجنس البشري : شعوب تجيء وتودى  
مهمتها في الوجود ، وسرعان ما تنحني وتظهر أمم غيرها فتمثل  
دورها على مسارح الأرض ثم تمضي كمن سبقها ، وهكذا قصة  
كل حين .

حين تفكر في هذا الليل الحالِك الرهيب ، الذي تسير فيه  
الإنسانية متعثرة ، جاهلةً منبتها وغايتها ، وحين تنعم النظر في هذه  
الأمم التي تظهر على وجه الأرض في كل عهد ثم تمضي وليس

منها من يدري على التحقيق من أين جاء ، ولا ماذا يصنع ، ولا إلى أين يذهب ؛ وحين تنظر في وجوه الاختلاف والتفاوت الذى يفرق بين الأقسام أكثر مما تفرق بينهم المسافات والجبال والبحار ، وحين تفكر فيما يساورهم من دهشة حين يلتقون ، وما ينشب بينهم من خصومة حين يتعارفون ، وعندما تتدبر أن هذا القضاء الغامض الذى ينتدبهم شعباً شعباً على مسرح الدنيا ، وهذا القدر الغالب الذى يكتم سره عن الناس ، والذى ما يكاد يحمل بعضهم يسودون فيها ربحاً من الزمن ، حتى يخنى عليهم ويتركهم شذر مذر ويجعلهم أثراً بعد عين — حيثئذ يستولى على النفس رهبة وخشوع ، ويحسّ المرء عبء هذا المقدور المستور الذى ليس إلى النجاة منه سبيل .

فما هي هذه الإنسانية التى نحز شطرها وجزؤها ؟ ومن أين جئنا ؟ وإلى أين نمضى ؟ أترى يكون شأنها شأن أعشاب الحقول تنبت من الأرض فى كل مكان ، فى اليوم الذى عينته نواميس الكون العامة ، ثم تعود إليها إذا جاء أجلها فلا تستقدم عنه ساعة ولا تستأخر ؟ أم ترى أن الكون ليس إلا مسرحاً تمثل عليه الإنسانية فصلاً من روايتها السرمدية ؟

لقد دانت مدينة الشرق لمدينة اليونان ؛ ودانت مدينة اليونان

لمدنية الرومان ؛ ولقد برزت من غابات جرمانيا مدنية جديدة  
فقوضت مدنية الرومان ؛ وبرز من وراء المحيط عالم جديد يحمل  
مدنية جديدة . فما نصيب هذه المدنية الجديدة وما مصيرها ؟  
ترى هل تبسط على الدنيا سلطانها ؟ أم أن من حظ جميع مدنيات  
الأرض أن تزدهر وترتفع ثم يدب إليها الضعف والاضمحلال ؟  
وبعبارة أخرى ، هل الإنسانية تدور منذ الأزل في دائرة معينة ؟  
أم تعدوها وتتقدم ؟ أم هي كما يزعم البعض متأخرة وتتقهقر ؟

إن الأمر يلتبس علينا ؛ وتساورنا الحيرة في هذه المسائل .  
يتساءل الإنسان ما هذا القانون الذي يتبعه قطعان البشر دون أن  
يعرفوه والذي يحملهم من أصل مجهول إلى غاية مجهولة ؟ وعلى  
هذا النحو يفكر الإنسان في مصير الإنسان .

ولا يظن القارىء أنه يلزم أن يكون الإنسان عالماً لكي يسمو  
عقله إلى تصور مشكلة مصيره : فإن الفلاح الساذج الذي يرعى  
الماشية هو أيضاً يواجه الطبيعة . وفي أوقات فراغه الطويلة قد  
يفكر متسائلاً من هو ؟ وما عسى أن تكون تلك المخلوقات  
الراقدة عند قدميه ، وللفلاح أيضاً أجداد هبطوا القبور واحداً  
بعد واحد ، فهو يتساءل : لماذا ولدوا ؟ وفيهم عاشوا على الأرض  
حقبة من الزمان ، حتى إذا انقضت آجالهم ماتوا وأخلوا المكان

من بعدم الآخرين هم بدورهم يحتفون ؟ أمكذا الحال أبد الدهر  
بلا سبب ولا غاية ؟ إن الفلاح يفكر مثلنا في هذه الشئون ؛  
وهو يفكر كذلك في هذا الكون اللامتناهى الذى ليس هو منه  
سوى ذرة يسيرة ؛ وهو يشعر مثلنا أنه ضائع فى خضم الكائنات  
التي لا يعرف لها مبدأ ولا نهاية .

وقد يخطر له أحياناً أن يبحث عن الصلة بينه وبين تلك البهائم التي  
يتولى رعيها . وقد يتساءل : كما أنه هو أشرف منها أليس ثم مخلوقات  
أخرى أشرف منه وأرقى . وإذا تمثل ما هو فيه من فقر وكد  
وذل ، يسهل عليه أن يتصور خلائق أخرى أكمل منه وأعظم  
استعداداً للسعادة . وحينئذ يجسر فيوجه إلى الخالق سبحانه هذا  
السؤال الصارخ الحزين : ربى لم خلقتنى ؟ وما معنى المهمة التي  
أقوم بها في هذه الدنيا ؟ .

إذا عرض للإنسان في ظرف من ظروف حياته أن يردد  
هذا السؤال ، ثم لم يجد فيما رسخ من عقائده جواباً مقنعاً شافياً ،  
ساورتها في ذلك شكوى أليمة ولم يعصمه شيء من الفكر والجحود  
إلا أن تدركه رحمة من العلى للقدير .



## البَابُ الثَّانِي



## الحرية عند اليونان والرومان

الجمع بين الحرية والديمقراطية - معنيان للحرية عند أرسطو  
- الحرية السياسية والحرية الداخلية - « الايتقوريون »  
و « الرواقيون » - حرية النفس عند « إبكتيتوس »  
و « مرقس أوريلوس » - مطالب العصر

إن فكرة الحرية عند اليونان متصلة اتصالاً مباشراً بفكرة الديمقراطية ، أى بالحكومة التى تكون السيادة فيها للشعب . وقد قال أرسطو فى كتاب « السياسة » : ( الكتاب السابع ، الباب الأول ) « إن الأساس الذى يقوم عليه النظام الديمقراطي هو الحرية . فما الذى يقصده مفكرو اليونان من الجميع بين معنى الديمقراطية والحرية ؟

\*\*\*

فى زمن « هوميرو » ( القرن الثامن قبل الميلاد ) و « هزيود » ( القرن السابع ق . م ) لم يكن يحسب للفرد اليونانى حساب : تقرأ فى « الإلياذة » ، أن إبداء الآراء وإصدار الأحكام فى اجتماعات « الأجورا » كان مقصوراً على الملك ورؤساء العشائر . ونرى فى كتاب « الأعمال والأيام » ، فرقاً ظاهراً بين كبار ملاك الأراضى وبين جمهرة صغار الملاك . فلم يكن هنالك وقتئذ حرية حقيقية إلا لأصحاب الثراء . وفى القرن السابع بدأ يتكون من اليونانيين شعب مدنى ، أى مجتمع أقرب إلى الديمقراطية ، وذلك بفضل

التوسع الاستعماري وازدياد السكان في المدن والموانئ، وازدهار التجارة والصناعة .

وتم التغيير حوالي سنة ٦٠٠ ق . م ، إذ أتيح للشعب نفسه أن يصدر قانوناً دستورياً ، وأتيح للقضاة المختارين من الشعب أن يظفروا بالسيادة في إدارة حكومة المدينة ، وتألفت هيئة من الشعب تجتمع في جلسة علنية في التاسع من كل شهر ، لتدبر شؤون « الديموس » ( الشعب ) ، ولتحكم في جميع المنازعات والخصومات . وفي هذا العصر نفسه ( ٥٩٢ ق . م ) كانت قوانين « صولون » تكفل الأثنيين التمتع « بالحرية المدنية » : إذ حرمت القبض على العاجزين عن الوفاء بما عليهم من ديون . عندئذ أصبح أبناء الأثنيين جميعاً مواطنين أحراراً . وتم تطور هذا النظام على يد « بركليس » إذ أن تشريعاته ( التي أصدرت سنة ٤٥١ ق . م ) هيأت للمواطنين ، مهما كانوا فقراء ، أن يصلوا إلى أعلى مناصب الدولة .

وإذن فالجمع بين « الحرية » و « الديمقراطية » قد تضمن ميزتين : الأولى « الحرية المدنية » ، بمعنى أن كل عضو في المدينة من أبوين يونانيين يستطيع أن يعيش في أمان على شخصه وأمواله ، مادام لا يخالف قوانين الدولة . والثانية « الحرية السياسية » ، بمعنى أن كل مواطن يستطيع أن يتولى جميع المناصب العامة ، سواء كانت ولايتها

بالانتخاب أو بالاقتراع . ويتميز هذا النظام عن النظام « الأولغرشى » أو النظام الأرستقراطى الذى لا يجعل السلطان إلا لطبقة معينة ، كما يتميز عن النظام المملوكى أو النظام الاستبدادى الذى لا يجعل السلطان إلا لرجل واحد تكون إرادته قانونا . وبفضل الديمقراطية اليونانية تحرر اليونانى من أمور كثيرة: تحرر فى شخصه من قيود الرق، سواء كان مكبلاً بها فعلاً أم كانت تهدده كما فى حالة الرق بسبب الديون ؛ وتحرر أيضاً ، باعتباره حيواناً سياسياً ، من استبداد السادة اليونانيين ، سواء أكانوا ملوكاً أم من أصحاب الأراضى . وهذا هو المعنى الأصيل للحرية عند اليونان<sup>(١)</sup>.



بعد أن ذكر أرسطو فى كتاب « السياسة » أن الحرية شئمة الديمقراطية ، وأن رأى الشائع فى أثينا أن هذا النظام هو الوحيد الذى يمنح الناس حظوظهم من الحرية ، قال : « للحرية معنيان : أحدهما أن يكون الإنسان محكوماً قارةً وحاكماً تارة أخرى . لأن فكرة الشعب عن العدالة هى المساواة فى الحقوق للجميع من حيث العدد لا من حيث القيمة . وإذا كان هذا معنى

---

(١) راجع: Festugière, Liberté et Civilisation chez les Grecs, Paris 1948.

العدالة فالجمهور هو بالضرورة السيد الحاكم ، إذا أن قرار الأغلبية هو القانون النافذ آخر الأمر . والواقع أن هذه هي المهمة الخاصة للحرية ، إذا صح أن العبد لا يحيا على هواه . وإذن فهذه هي العلامة الثانية المميزة للديمقراطية والتي ولدت عند الإنسان كراهية السادة والرغبة في أن لا يكون له سيد على الإطلاق ؛ فإذا لم يكن ذلك ممكناً فليكن سيداً مرة ومحكوماً مرة أخرى . وعلى هذا النحو يميل المرء إلى تحقيق الحرية في المساواة بين الجميع . . (١)

\* \* \*

فظاهر أن للديمقراطية في نظر اليونانيين ، وكما يعبر عنها أرسطو ، ميزتين : الأولى توزيع العدالة بين الجميع ، أو ما نسميه اليوم بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية . والثانية هي حرية كل واحد في أن يحيا كما يشاء .

والدليل على أن هذين المعنيين كانا راسخين في عقلية اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد هو ما نجده في خطبة « بركليس » المشهورة في رثاء أبناء أثينا الذين ماتوا في السنة الأولى من حرب البلوپونيز . فقد استهل « بركليس » خطبته بالشثناء على الأجداد الذين برعوا في الحرب والقتال ، فاستطاعوا أن يهونوا أرض

(٢) أرسطو : « السياسة » الكتاب السابع ، الباب الثاني .



الوطن ، وهأن يسلبوه حراً وديعة إلى الأبناء والأحفاد ، . ثم مضى  
 ممتدحاً الديمقراطية فقال : « إن اسم دسورتا هو الديمقراطية :  
 لأنه دستور يهتم بالأغلبية لا بالأقلية ، ولأن جميع الاثنين  
 متساوون في الحقوق والواجبات . أما المناصب العامة فكل واحد  
 يرشح لها وينالها ، لا بفضل ارتباطه إلى حزب ما ، بل بفضل صفاته  
 ومميزاته الشخصية ، ولا يحول دونه شيء ما دام باستطاعته أن  
 يؤدي خدمة للدولة . . . . . إتنا لا نقضب على أحد منا حين يصنع  
 ما يحلو له ويتصرف على الوجه الذي يريد . . . . . وعلى الرغم من  
 سهولتنا في معاملتنا الخاصة نشعر في أنفسنا قبل كل شيء بخشية  
 القوانين واحترامها ، فتمنعنا تلك الخشية من مخالفتها في أعمالنا العامة  
 لأننا نطيع الحكام الذين يتقلدون مناصب القضاء واحداً بعد الآخر  
 كما نطيع القوانين ، ولا سيما القوانين التي ليست مكتوبة والتي تسم  
 من يجترحونها بميسم العار في نظر الناس جميعاً ، (٣) .

\* \* \*

هذا هو المثل الأعلى الديمقراطية وللحرية عند اليونانيين ؛  
 وليس من شك في أن هذه الحرية التي كان الاثينيون  
 يستمتعون بها هي التي حملتهم على الدفاع عن حرية وطنهم بكل

(٣) توقيديس : « تاريخ حرب البلوبونيز » : ٢ ص ٣٥ وما بعدها .

ما وسعهم من قوة : الدفاع عنها ضد الفرس في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ، وضد الأسبرطيين وحلفائهم في أواخر ذلك القرن نفسه .

ومن الأمور المشهورة عند مؤرخي ذلك العصر وشعرائه أن يوازنوا بين الفرس واليونانيين من هذه الجهة : فالفرس — في نظرهم — عبيد يقاتلون مأجورين ، أما اليونانيين فأحرار يقاتلون من أجل مثل أعلى للحياة ظفروا به بعد جهاد شاق ، وهم مؤمنون بأن هذا المثل وحده هو الكفيل بازدهار الشخصية الإنسانية واكلها . نجد في رواية الفرس ، لإخيل ، أن أتوسا يسأل : « أين أثينا ؟ أهى مدينة كبيرة بلغت من قوة الجيش والمال حداً جعل « أجزرسيس » يرى وجوب القضاء عليها ؟ ومن هم أولئك الأثينيون ؟ وأى قائد يقودهم إلى الحرب ؟ ومن هو ذلك الطاغية الذى يتولى تصريف أمورهم مستبدأ برأيه ؟ ، فيجيب الشيوخ : « إنهم لا يرون أنفسهم عبيداً لآى إنسان ، وليس لأحد عليهم من سلطان » (٤) .

فالامر الذى يزعم به اليوناني هو أنه ليس عبداً لإنسان ، وإنما يطيع القانون ، لأن القانون هو المعبر عن إرادة الشعب ،

(٤) إخيل : « الفرس » : ٤٧٢

ولأن الشعب هو كل مواطن يوناني ، والمواطن هو الذي أعد القانون وهو الذي سنه في الجمعية العامة ، وهو الذي طبقه في مختلف المحاكم بالمدينة . واليوناني حين يذود عن حرية وطنه إنما يذود عن حرته الشخصية ؛ الحريتان لا تفرقان بل هما شيء واحد .

\* \* \*

وإذن فاصل معنى الحرية عند اليونان هو الحرية السياسية . ولكن هذا المعنى من معاني الحرية قد انتقل انتقالاً طبيعياً إلى الحرية في الفكر وفي السلام وفي العمل وفي السلوك . وكان طبعياً أيضاً أن يكون له أثر كبير في فكرة « الإنسان ، نفسه ، وفي ازدهار شخصه ، وفي فكرة « الحكمة ، بكل ما تضمنته عند القدماء من كرامة واستقلال .

وقد أوضح « جومپرس » هذا الأمر فقال : « إن استتباب الديمقراطية قد كفّل لكل مواطن أن يشعر بحرية جديدة كانت وفقاً على الأشراف من قبل . وساقه هذا الشعور بالحرية إلى كثير من عواطف « النبيل ، ومكارم الأخلاق . كان اليوناني يرى لنفسه ، باعتباره حراً ، منزلة فوق منزلة العبيد وحالاً تباين حالهم . وكان يرى أنه بهذا الاعتبار رجل مستقل عن الحظوظ والأقدار ، قليل الاكتراث بالخواف والآمال . إنه يستطيع أن يستمع بما يملك

وهو آمن مطمئن ، وليس لأحد سوى الآلهة سلطان عليه . . . .  
وعندئذ أصبح يرى في التوكل على الأقدار أو التكالب على المصالح  
المادية دليلاً على الخسة والهوان ، ويرى احتقار المال والعزوف  
عن التجارة آية على النفوس الحرة الكريمة . فلما أشاد الفلاسفة  
بهذا النموذج من الإنسان الحر ، وعدوه مثلاً أعلى للإنسان في كل  
زمان ومكان ، انبثق في الأخلاق اليونانية مثال الحرية الداخلية .  
فمن وافق مطالب هذا المثال كان إنساناً حراً ، ولو كان عبداً يباع  
في الأسواق ، ومن خالفه كان عبداً ، ولو كان ملكاً يجلس  
على العرش .

\* \* \*

وهذا النزوع إلى الحرية الداخلية ، قد وافق ضياع استقلال  
المدن اليونانية سنة ٣٣٨ ق . م ، وتبعيتها لملك مقدونيا ، فاضطرت  
الحرية إلى أن تلوذ بحمى النفس الإنسانية ، حيث لا تستطيع أن  
تمتد إليها يد الطغاة والمغتصبين : إن اليونانيين قوم تكاد الحياة  
السياسية عندهم أن تطفئ على كل شيء ، ولكنهم الآن قد سئموا  
الجمود السياسي بعد ضياع استقلالهم ؛ وهم يريدون أن يتلهموا عن  
التفكير في مخنتهم ؛ ولكن الآداب والفنون لا تكفي لسد أوقات  
الفراغ في حياتهم . فكان طبيعياً أن تصبح الفلسفة حينئذ هي الملاذ  
الوحيد للجمع الأثيني . والفلسفة بدورها قد عنت بالحياة

العملية، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذاً في الضراء وحين البأس. ونظر اليوناني فوجد على المسرح الفيلسوف مدرستين كبيرتين متنافستين في اجتذاب الجماهير : إحداهما مدرسة « الحقيقة » وقد أنشأها « إبيقور » سنة ٣٠٦ ق.م ، والثانية مدرسة « الرواق » وقد أنشأها « زينون » سنة ٣٠١ ق.م .

أما مدرسة « إبيقور » فهي البيئة الجديدة التي يحس الإنسان أنها داره التي يأوي إليها ، هي أسرة « الأصدقاء » . وليست الصداقة الإبيقورية هي الشارة الخارجية التي تربط التلاميذ بالأساذ فحسب ، بل هي الأساس الذي تقوم عليه الحكمة<sup>(٥)</sup> . وتتلخص الدعوة الإبيقورية في وجوب سعي الإنسان إلى التخلص من الاضطراب النفسي . ولكن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الغاية إلا بمنصرة جماعة « الأصدقاء » ومشاركتهم إياه في السراء والضراء والمثل الأعلى للحرية كما دعا إليه « إبيقور » هو أن يخلو قلب الإنسان من كل رغبة أو رهبة ، وأن تبرأ نفسه من الخرافات والأوهام .

وأما فلاسفة « الرواقية » فقد أرادوا إحلال « الإنسان » محل المواطن ، وجعلوا « الحكيم » مواطناً للسكون كله ، ومالوا

(٥) راجع : فتوجير : « إبيقور وآلهته » ؛ باريس ١٩٤٦ - الفصل الثالث

إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة ،  
 أيًا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم . فالناس جميعا طبيعتهم واحدة  
 وأصلهم واحد ، وهم من جهة عقولهم يشتركون في نظام واحد ،  
 وينتسبون إلى إله واحد ، ويؤلفون دولة واحدة ، حدودها  
 الكون كله ، ورئيسها الله ، وقوانينها قوانين الطبيعة . وكلما استرشد  
 الإنسان في حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التي يقر بضرورتها  
 ويعمل على استتبابها أصبح رجلاً حراً بأكمل معاني الحرية (٦) .

\* \* \*

وإذن فنحن نرى أن حكماء أثينا قد استطاعوا في أزمان الشدة  
 والبلاء أن يقدموا للعالم نظرة جديدة عن الحرية . وهذه النظرة  
 نفسها هي التي سيقدمها حكماء رومة ، والرواقيون منهم على  
 الخصوص ، ولكن مع شيء من التحوير .

وفكرة الحرية هي الفكرة الكبرى التي تسود فلسفة  
 «إبيكتيتوس» الرواقي الروماني (القرن الأول بعد الميلاد) . والحرية  
 عنده هي أن يتصرف الإنسان في أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن  
 قهره على غير ما يريد . وإذن فهي حرية النفس التي تعرف كيف

(٦) عثمان أمين : «الفلسفة الرواقية» ، القاهرة الطبعة الثانية ، ١٩٥٨



تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . وإذا أراد الإنسان أن يعرف  
 تلك الحرية وجب عليه ، وفقاً للبدا السقراطي المشهور ، أن يعرف  
 نفسه . عندئذ يتبين أولاً أنه مستعبداً لشيء كثيرة : فهو عبد لبدنه ،  
 عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان ، فإذا التمس المرء الحرية الصحيحة  
 فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ، ولا في جسده ، ولا في ماله  
 ولا في جاهه ، لأن في ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاءً عظيماً ، بل إنه  
 واجدها في نفسه وفي أمر مطلق مستقل ، وهو قدرته على الحكم  
 والإرادة . ولا شيء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس  
 بسوء : « سأل الفيلسوف تليذه : أهنا لك شيء هو ملك لك ؟ قال  
 التليذ ، لا أدري ، فقال الفيلسوف : أيستطيع أحد أن يكرهك  
 على تصديق ما ليس بصدق ؟ قال : لا . فقال : أيستطيع أحد أن  
 يكرهك على إرادة ما لا تريد ؟ قال : يستطيع ذلك إذا هددني  
 بالموت أو بالحبس ؛ فقال الفيلسوف : إذا لم تبال أنت بالموت  
 أو بالحبس ، أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد ؟ قال : لا . قال :  
 أو ليس في قدرتك أن تحتقر الموت ؟ قال : بلى . قال : فأنت حر  
 حينئذ . . . » . فحرية النفس عند «إيكتيتوس» ، تفلت من سلطان  
 الناس وسلطان الأشياء ، بل إنها عنده تفلت من سلطان الله نفسه :  
 فإن الله الذي منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها ، لأن المنحة

الإلهية لانسترد كالمنح البشرية ، وإذن ففي الحرية يجد الإنسان مستنده الذي يطمئن إليه<sup>(٧)</sup>.

\*\*\*

أما الإمبراطور الروماني مرقس أوريليوس، (١٢١-١٨٠ م) فقد دعا إلى فكرة الاستقلال . قال : إن خير كل موجود وغايته هو أن يؤدي العمل الذي خلق له . والإنسان إنما خلق بطبيعته عاقلاً . فحسبه إذن — لكي يصيب خيره ويبلغ غايته — أن يحقق استقلاله النفسي مهما كلفه ذلك . واجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال سواء كان يزاء غيره من الناس أم يزاء الآراء التي منشؤها الخيال أو الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات أو المخاوف فإذا بلغ الإنسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حراً غير مقيد ، وعاش من نفسه في حصن حصين ، فلا يمسه مكروه ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضراً . ولقد أصر مرقس أوريليوس على الأخذ بما دعا إليه الرواقيون من التفرقة بين الأشياء التي في قدرتنا ، والأشياء التي ليست في قدرتنا : فكل ما هو مغاير لنا وخارج عنا ليس في مقدورنا ، والذي في مقدورنا هو ملكات نفوسنا ، وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على تصديق الأفكار التي نحكم بيداها،

(٧) راجع : إبكتيتوس : « المحادثات » ، الكتاب الرابع ؛ الفصل الأول

وقدرتها على الرفض والتوقف عن الحكم . . . فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة، وإن كثيراً من المصاعب تعترض طريقه، فالجواب أن هذا هو السبب في أن الحكيم لا يريد شيئاً قط إلا « بتحفظ »، أى على شرط أن يكون الشيء المطلوب قريب المنال : فإذا كان صعب المنال، فالرجل الذى يكون قد تحفظ فى طلبه لا يشعر من جراء فشله فى بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن، لأنه كان يقدر وقوع الفشل من قبل، وبهذه المثابة لا يعده فشلاً<sup>(٨)</sup>.

وإذن فالحرية الداخلية عبارة عن أن نغير رغباتنا، وأن نرفعها من المستوى الفردى إلى مستوى الكون . فأننا إذا وافقت الكون أصبحت حراً فى أن تعمل كما أشاء، وأستمع بحرية تامة . ونتائج عملي، سواء كانت موفقة أو غير موفقة، لا تهمنى إطلاقاً . وما يهمنى إلا الصورة التى أضفيها على الفعل، وهذه الصورة ممتازة: كل شيء حسن ما دام يتم وفقاً لقانون الكون الذى هو حسن . وما على إلا أن أتابع قانون الكون، عندئذ يدور كل ما يصيبني شيئاً حسناً .

\*\*\*

كان من شأن الحوادث الكبرى الى وقعت فى بلاد اليونان

(٨) مرقس أوريليوس : « خواطر » — الكتاب الثالث ، ف ٩ .  
(م ١١)

في عهد « فيليب » و « والاسكندر » أن جردت الأخلاق اليونانية من طابعها القومي المألوف عند أرسطو وأفلاطون ؛ فلم يعد للواطن « اليوناني » وجود : سقط القناع اليوناني القديم ، ولم يبق سوى « الإنسان » . فأرادت الفلسفة أن تعلبه الفضيلة وأن ترشده إلى السعادة : فكان سبيلها أن تصرفه عن كل شيء ، حتى عن الوطن . ومن أجل هذا وجدنا الطابع العام للمذاهب الفلسفية في « العصر الهليني » هو عدم الاكتراث بالأمور السياسية : فمذاهب « ديوجانس » و « أرسطيوس » و « بيرون » و « قربيادس » و « إبيقور » و « زينون » - على ما بينها من اختلاف - إنما هي صور متنوعة لسعي الإنسان إلى الانطواء على النفس ، والانصراف عن الأشياء الخارجية والمظاهر الخداعة التي تحول بينه وبين تكميل نفسه وإسعادها . لقد كانت « أثينا » من قبل زعيمة الحرية : حرية الفرد في المدينة ، وحرية المدينة في بلاد اليونان . فلما انحلت المعتقدات القديمة ، وهوت الحرية السياسية ، ووهنت الفضائل الأخلاقية ، لم يبق أمام النفس الإنسانية إلا أن تنكش على ذاتها ، حتى تصادف عقائد جديدة تشعل فيها نار الحب والأمل<sup>(٩)</sup> .

ولم يبق أمام فلاسفة أثينا إلا أن ينهضوا بعبد هذه المهمة ،

Gilbert Murray, *Stoic, Christian and Humanist* (٩)

1946, p. 92

فقاموا يبينون للناس أن « الحكيم » يظل حراً إذا عرف كيف يستكني بنفسه ، وكيف يحيا على وفاق مع نظام العالم .

\* \* \*

لقد كان « إبيقور » رجلاً مريضاً ، وكان « كلينثس » الرواقى سقياً يشتغل ليلاً في خدمة خباز ، وكان « إبيكتيوس » الرواقى عبداً . وكان العصر الذى عاش فيه « إبيقور » و « زينون » عصر مجاعة وموت ، قد تقلبت فيه على أثينا أحداث كثيرة : ثارت أثينا ثلاث مرات ( و انتهت ثوراتها بإراقة الدماء ) ، وقاومت الحصار خمس مرات ، واستولى عليها الأعداء ثلاث مرات . . . . وفى الحق لقد كان ذلك العصر أحد تلك العصور التى يستولى فيها على الإنسان شعور بسخف الحياة وتقاهة قدرها . ولأول مرة حينئذ ظهرت فكرة « السخف » (١٠) فى فلسفة الحياة تحت اسم « الحظ » ، و « البخت » ، و « القسمة » !

وإذن فهاتان الفلسفتان الأخلاقيتان اللتان ظهرتتا فى أوقات الشدة والبلاء قد جاءتا ملائمتين لبؤس الإنسان الحديث الذى بدأ هو أيضاً فى الظهور حينذاك ، ذلك الإنسان الحائر الضائع فى جمهرة الناس ، والذى هو أشبه برقم من أرقام الحساب وسط عدد

(١٠) وهى الفكرة التى عادت إلى الظهور فى أيامنا هذه عند « الوجوديين »

لا يحصى من المخلوقات البشرية التى هى على شاكلته والتى لا تعرف عنه شيئاً كما لا يعرف هو عنها شيئاً ، ذلك الإنسان الذى يحمل وحده عبء الحياة ويعيش بلا صديق ، ويسير بلا مأرب ولا سبب من أسباب الوجود ، ويدور على نفسه كالبهيمة إلى أن يموت . . . . (١١) :

إلى هذا الإنسان القلق المضطرب قدم « إبيقور » و « زينون » وأنصارهما من بعدها هداية إلى طريق جديد لمباهج حياة سعيدة لم تستنفد بعد فضائلها حتى فى أيامنا هذه : أرشدها إلى سكينة النفس التى لا تساورها رغبة أو رهبة : وعلمها كيف يسلك سبيل الحكمة ، الإنسانية ليصل إلى الحرية الداخلية وهى الحرية الحقيقية .

(١١) فتوجير : « الحرية والمدنية عند اليونان » ، باريس سنة ١٩٤٨



# حول تاريخ الفلسفة الأوربية

## في العصر الوسيط

خصائص « العصر الوسيط » في أوروبا — سيطرة  
اللاهوت — أوغسطين — الأفلاطونية — المشكلة  
« المدرسية » : التوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة  
اليونانية — كتاب الأستاذ يوسف كرم — ميزات الكتاب  
ملاحظات من حيث الشكل — سمات الفكر للمدرسي

---

يطلق اسم « العصر الوسيط » ، على حقبة طويلة من الزمان ،  
تمتد على وجه التقريب من القرن السادس الميلادي إلى عهد  
« الإصلاح » ، الديني المسيحي . وأظهر خصائص هذا العصر على  
العموم أن علماء الدين ورجال الكنيسة كانوا هم القائمين في البلاد  
الأوربية على شؤون التعليم الفلسفي . ففي إبان القرن السادس  
والسابع والثامن كانت الكنيسة المسيحية هي الرسول الوحيد  
لنقل كل ما بقي من تراث العصر « الكلاسيكي » ، القديم ، وكان ينظر  
إليها على أنها المخلص الوحيد للإنسانية ، لا من نار جهنم فحسب ،  
بل من البهيمية والهمجية أيضاً . وكان إدراك هذا الأمر ، على  
ما فيه من إبهام وقصور ، هو الذي أضفى على عقلية العصور  
الوسطى وحدتها ووسمها بالطابع المميز لها .

كان فكر القرون الوسطى في صميمه يرد كل شيء إلى الله ،

وكان جميع الكبار من مفكرى تلك العصور لاهوتين ، حتى ليصح القول بأن « عصر النهضة ، الأوربية إنما بدأ حين اختفت هذه الظاهرة الدينية العامة ، وازدادت المعرفة بآثار القدماء من العرب واليونان . فمن القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر كان العلم بآثار أفلاطون وأرسطو ضئيلاً إلى حد يدعو إلى الدهشة ، إذ لم يبق من كتب أفلاطون إلا كتاب « طيماوس » ، الذى ترجمه « خلقيدوس » ، إلى اللاتينية ؛ ولا من كتب أرسطو إلا كتاب « المقولات » ، وكتاب « الشرح » . ولم تكن مضامين كتب أرسطو الأساسية معروفة بوجه عام إلا فى بداية القرن الثالث عشر، وإن كانت كتبه فى المنطق قد كشفت كلها مرة أخرى قبل نهاية القرن الثانى عشر . وكان يسود الفترة الأولى من العصور الوسطى مؤلفات القديس « أوغسطين » ، الذى استطاع ، أكثر من أى واحد آخر من « الآباء » ، اللاتينيين ، أن يدخل فى تعاليمه الروح الفلسفى عند الأفلاطونيين المتأخرين ، والذى استمر يؤثر أعمق التأثير وأبقاه فى عقلية العصور الوسطى ، حتى حين بلغت سلطة أرسطو ذروتها . وقد كان لاهوت الكنيسة فى « عصور الآباء » ، مشعباً بالأفلاطونية ، وظل إلى النهاية أقرب إلى المذهب الأفلاطونى منه إلى المذهب الأرسطوطالى .

وإذن فقد كانت مهمة المفكر في العصور الوسطى مهمة توفيق أكثر من أن تكون مهمة خلق وإبداع؛ فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من التبجيل . وكانوا يؤمنون إيماناً تقليدياً خفياً بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها ، سواء ما ورد منها في الأناجيل أم فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة . وقد سرى مثل هذا الإجلال أيضاً إلى غير الكتب الدينية من آثار الماضي التليد .

وإذن فقد كانت المشكلة « المدرسية » ، هي التوفيق بين الوحي الذي تقول به الكنيسة ، والنظر الفلسفي الذي تلاًل في سماء اليونان القديمة . وقد غلب الإيمان بإمكان هذا التوفيق : لأن الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، إنما خلق على صورة خلق الله ؛ لكن العقل البشري قد فسد بخطيئة آدم ؛ فإذا وقع بين العقل وظاهر الوحي تعارض وجب على العقل أن يبادر بالإذعان والتزول عن حقوقه . فإن أبي واستكبر وأراد أن يبحث ، كان مقترباً أخش الكبائر وأخبث الشناعات ، وكان عمله هذا مردافاً لإنكار معقولية الكون على الإطلاق ، لأن العقل والوحي يلتقيان عند مصدر واحد فريد ، وهو طبيعة الله التي هي سر من « الأسرار » التي لا يسبر لها غور . ومن أجل هذا رأوا أن الإخفاق في الوصول إلى الجمع بين الفلسفة والدين إنما يرجع إلى فساد العقل البشري ، الذي لا يحفظ عليه

سلامته إلا نعمة الإيمان . والخلاصة أن تاريخ الفكر في العصور الوسطى عبارة عن الكشف عن المحاولات المتعاقبة للتوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة الأفلاطونية أولاً ، والتوفيق بين تلك العقائد والفلسفة الأرسطوطالية أخيراً .

\* \* \*

وهذا هو ما بسطه الأستاذ يوسف كرم ، ببيان جلي على إيجازه ، في كتابه الجميل « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » <sup>(١)</sup> الذي تقدمه إلى قراء العربية جد مغتبطين .

يقع الكتاب في أربعة أبواب : الباب الأول في « أساتذة العصر الوسيط » ، ويبحث في أوائل نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية ، وفي القديس أوغسطين وديونيسيوس وبويس . والباب الثاني في « تكوين الفلسفة المدرسية » ، ويبحث في تنظيم التعليم ، ويبسط مذهب « جون سكوت أريجين » ، وطائفة من اللاهوتيين والفلاسفة أشهرهم «يرنجي دي تور» ، والقديس أنسلم ، و«بير أيلار» ، وألان دي ليل . والباب الثالث في « أوج الفلسفة المدرسية » ، ويبحث في نشأة الجامعات ، وفي مذاهب بعض الفلاسفة المدرسين مثل «جيوم» «الأوثرني» ، وألكسندر أوف هاليس

(١) نشرته دار الكتاب المصري ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

والقديس بوناقتورا ، وروجريكون ، والقديس ألبرت  
 الأكبر ، والقديس توما الأكويني ، وسيجردي برايان، وريمون  
 لول . والباب الرابع في : انحلال الفلسفة المدرسية ، ، يبحث  
 في إيكارت . وجون دونس سكوت، ووليم أوف أوكام، والإسمين  
 الباريسيين مثل جان دي ميركور وجان بوريدان وألير  
 دي ساكس . ويختتم الكتاب ببيان للمراجع وقاموس للأعلام .

\* \* \*

إن أبواب الكتاب ، بما يندرج تحتها من فصول وأعداد  
 وفقرات ، كلها قيمة نافعة ضرورية للوقوف على الفلسفة المدرسية  
 في نشوتها وازدهارها وانحلالها . ويجري الكتاب على نسق علمي  
 دقيق محبوك ، وينطق بلفظ عربي مبين ، تسرى فيه البلاغة حيناً  
 ويبلغ حد الإعجاز أحياناً . وظاهر أن كتاباً كهذا لم يكتب على  
 عجل ، وإنما « صنعه » صاحبه بفكره ويده كما يصنع الفنان الذي  
 يعشق فنه تحفة رائعة ؛ فجاء هذا العمل ثمرة طيبة للتوفر على الدرس  
 والتحصيل وآية شاهدة على طول الروية والأناة؛ وظاهر أيضاً  
 أن المؤلف لم يدفع بكتابه إلى المطبعة إلا بعد مراجعة وصقل  
 واستيعاب : وهذه شرائط الإتيان والسعي إلى الكمال بقدر  
 الإمكان ؛ وتلك خصال العلماء المحققين الذين يعكفون على بحوثهم

سنوات ، لا يحسبون حساباً للموضنة ، أو للشهرة أو للسوق ..  
 فترجو أن يكون ظهور هذا الكتاب ، وهو في هذه المرتبة من  
 الإجابة ، درساً بليغاً للمستعجلين من الكتاب والمؤلفين .

\* \* \*

وبعد فإننا نود أن نقدم إلى المؤلف الفاضل بعض الملاحظات  
 التي قد ينتفع بها في الطبعة الثانية من الكتاب .

يذكر المؤلف ( ص ٩٧ ) من نقلة الكتب العربية إلى اللغة  
 اللاتينية في القرن الثاني عشر المترجم الإيطالي « جيرار دي  
 كريمونا » ، ويذكر أنه قد ترجم إلى اللاتينية شرح الفارابي على  
 السماع الطبيعي لأرسطو ؛ ونحب أن نضيف إلى ما ذكر أن دي  
 كريمونا قد ترجم من كتب الفارابي كتاب « إحصاء العلوم » كله ،  
 وأن هذه الترجمة الكاملة موجودة محفوظة بالمكتبة الأهلية  
 بباريس تحت رقم ٩٣٣٥ ، وقد نشرها المستشرق الأسباني  
 « بلانسيا » Palencia في طبعته للنص العربي الموجود بمكتبة  
 الإسكوريال ، وذلك ضمن « منشورات كلية الآداب والفلسفة  
 بجامعة مدريد » سنة ١٩٣٢ .

ونلاحظ أيضاً أن المؤلف قد أورد في مقدمة كتابه بعض  
 المآخذ أو « المثالب » التي وجهت إلى الفلسفة المدرسية المسيحية



ثم شرع في الرد عليها ؛ ونحن نختلف الأستاذ في هذه الطريقة ،  
ونرى أن ما ذكره بهذا التصدد كان أخرى أن يوجه إلى ما بعد  
الفراغ من عرض الفلسفة المدرسية جملة وتفصيلاً ؛ فإدام حضرته  
قد نصب نفسه للدفاع عن الفلسفة المدرسية — وله الحق في أن  
يصنع هذا ، بل إنه مندوب إليه — فقد كان ينبغي أن يسلك  
الطريق الطبيعي الذي يسلكه كل محام عن قضية : يعمد أولاً إلى  
بسط الدعوى وبيان ظروفها وملابساتها ؛ ثم يتولى الدفاع عن  
وجهة نظره مع تفنيد دعوى الخصوم ، وعندئذ يستطيع القارئ  
الذي يكون قد أحاط بجملة الفلسفة المدرسية ، وكون له فيها رأياً ،  
أن يتابع المؤلف في دعواه ، وأن يتبين بنفسه مدى ما في دفاعه  
من إقناع . أما ما صنع الأستاذ كرم في كتابه من البدء مباشرة  
بالدفاع ، قبل بسط القضية ، فأمر ينطوي في نظرنا على نوع من  
« الدور » : لأنه يفترض أن القارئ عارف من قبل بما هيّة الفلسفة  
المدرسية ، واقف على جهود رجالها ومذاهبهم فيها ؛ مع أن الكتاب  
لم يكتب إلا للتعريف بهذا الذي يُفترض من ناحية أخرى  
أنه معروف !

\* \* \*

ولست أعني من إيراد هذه الملاحظة أن يفهم القارئ أن

الخلاف بين المؤلف وبينى يتناول جوهر الموضوع ، ولا أن يظن أتى أقر أقوال من وصفوا الفلسفة المدرسية المسيحية بأنها « جعبة مظلمة مقفلة على نفسها »، بل الواقع أن الخلاف يتنا هنا إنما ينصب على الشكل فحسب، وأعتقد أن للفكر «المدرسى» على العموم ميزات ليس من الإنصاف إغفالها .

صحيح أن ذلك الفكر كان دينياً في صميمه ، وكانت الفلسفة فيه خاضعة للاهوت ، ولا استقلال لها عنه ، بل أنها استخدمت « لفهم الإيمان ، كما كانوا يقولون . وصحيح أن الفكر الأوربي في العصر الوسيط كان فقيراً في المعلومات الواقعية النافعة ، وكان يعوزه روح العلم الحديث، كما كانت تعوزه المناهج الصحيحة للبحث العلمى كما نفهمه اليوم ، أعنى ذلك البحث القائم على الاستنباط والاستقراء والتجربة ، دون تأثر بأى اعتبار آخر خارج عن موضوع النظر .

لكنى أرى أن هذه الحقائق التى لا تنكر لا ينبغي أن تحملنا على أن نغبط علماء العصور الوسطى حقهم من التقدير . وخلق بنا أن لا ننسى ما شاركوا فيه من جهود لتقدم العقل الإنسانى . ويبدو لنا أنهم حققوا ذلك من عدة وجوه : الوجه الأول أن المنهج الذى جروا عليه فى النظر العقلى وفى الاستدلال —

على الرغم مما كان فيه من جفاف وآلية - قد استطاع أن يكسب الفكر نفاذاً ودقة وحنفاً في التمييز والتقسيم والتفريع والمحااجة وما إلى ذلك من صفات يندر وجودها في ذهنية العصور الحديثة .  
والوجه الثاني أنهم استطاعوا بتأملاتهم أن يتعمقوا مسألة من المسائل الفلسفية الكبرى ، وهي مسألة النفس والجسم ؛ والحق أنهم قطعوا في درس هذه المسألة أشواطاً لم يبلغها القدماء من قبل ، وينبوا أن عالم الروح حق لا ريب فيه ، وأنه مها يكن أمر الصلة بين الروح والبدن فإن الروح لا تقل عن المادة ثبوتاً وأصالة .

ومن الإنصاف أن نسجل لعلماء العصور الوسطى فضلاً آخر لا يستهان به ، ذلك أنهم جعلوا للحياة الباطنة منزلة رفيعة تفوق ما كان لها عند مفكرى القدماء ، وليس من الإسراف أن يقال بهذا الصدد إن الآثار التى خلفها الصوفية فى مواجيدهم ومشاهداتهم ومكاشفاتهم كان لها من عمق الأثر فى تربية « الذوق البسيكولوجى » مثل ما كان للتمييز والتقسيم والتفريع من الأثر فى تقوية « الذوق المنطقى » عند المناطقة والجدلين من أهل القرون الوسطى .

\* \* \*

وبعد فإن أسرة الفلسفة فى مصر والشرق العربى لتغيبط أعظم اغتباط بظهور كتاب « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » ،

ذلك الكتاب الذى اتسم ، كسائر ما كتب المؤلف ، بسهات الجد والعمق ، والجمع بين الدقة والطلاوة والرصانة والوضوح ؛ وأود أن اختتم هذا العرض السريع بأن أعلن عظيم إعجابي بما يبذل الأستاذ المؤلف من جهود صادقة لخدمة الفلسفة فى البلاد العربية خدمات صالحة باقية ، وأود أن أتهز هذه الفرصة لأقدم إليه خالص التهئة على ما وفق إليه من هذا العمل الدائب الباهر الذى أرى فيه فتحاً مميّناً فى الأدب الفلسفى العربى الحديث.

---

# الفلسفة والدين

## عند فلاسفة الإسلام

التوفيق بين الفلسفة والدين : الفيلسوف والنبي - الفارابي  
- ابن سينا - حلة الغزالي ظلمة - ابن طفيل - نظرية  
ابن رشد - نظرة الإسلاميين إلى الصلة بين الفلسفة والدين

يقول « موريس فولف » في معرض الكلام عن فلاسفة العرب  
« إن التوفيق بين الفكر الفلسفي وبين العقيدة الإسلامية كان من  
أكبر ما انصرفت إليه عناية فلاسفة العرب. غير أن أغلبهم يفرق  
بين دين المستنيرين المبني على دراسة فلسفية ، وبين دين الدهماء  
القائم على تأويل القرآن تأويلاً حرفياً . ويتصل بهذه العناية  
للمناقشات التي ثارت بين المتكلمين من أهل السنة ، وبين غير  
واحدة من الطرق المارقة التي لا يسمح المقام بتقصي تاريخها . . .  
وكارادوفو وغيره يطلقون « المدرسية الإسلامية »  
( Scolastique musulmane ) على تلك المحاولة التي تبغى التوفيق  
بين القرآن والفلسفة . ومع ذلك فلا ينبغي أن يغرب عن البال  
أن فلاسفة العرب نحوا في تفسير العالم منحى قائماً بذاته مستقلاً  
عن خضوعهم للقرآن ، (١) .

---

(١) موريس فولف : « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » ج ١ ص ٢٠٩

ونحن إذا تقصينا آراء فلاسفة الإسلام واحداً واحداً في هذا الصدد ، أعني بصدد الفلسفة والدين ، وجدنا مقالة « ثولف » تشبه أن تكون صادقة منطبقة على الواقع في مجموعها : فقد كان فلاسفة الإسلام مسلمين مؤمنين مخلصين حقاً لدينهم ، يعتقدون اعتقاداً يقينياً كما يقول المستشرق « تيمان » أن الإسلام هو أكمل وحى إلهي ؛ غير أنهم إذا كانوا قد حاولوا التوفيق بين مذاهب الفلسفة التي يحبونها ، ويقفون عليها حياتهم ، وبين عقائد الإسلام الذي يؤمنون به ويقدمونه ، فلم يكن مرجع ذلك إلى أنهم نصبوا أنفسهم حماة للدين — كما يقول ذلك المستشرق — بل لكي يدروا عن أنفسهم شبه الأشعرية وغير الأشعرية ممن كانوا يرمونهم بالزندقة والمروق ، لا شغلهم بالفلسفة وعلوم الأوائل . وحسبنا لكي ندرك هذا الأمر أن نورد بيتين من الشعر قبلاً يوم حكم على الفيلسوف ابن رشد بالنفي من بلاده واضطهاد أنصاره :

نقد القضاء بأخذ كل مصل  
متفلسف في دينه متزندق  
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

\*\*\*

لقد كان أولئك الفلاسفة يرون للفلسفة مكانها والدين مكانه ، كل منهما يؤدي وظيفته في الحياة من غير أن يكون بينهما مصادمة



ولا نزاع : فالفيلسوف يصل عن طريق العقل إلى إدراك الأمور النظرية ، وهو يلم بطرف من الحقائق العملية . مهمته إذن نظرية : البحث في العقائد والنظر في الحقائق العقلية .

أما النبي فهو يدرك من سبيل الوحي الحقائق العملية ، وطرفاً من الحقائق النظرية : وهو يرى ، في حالة إشراق ، النظام الأكمل للكون فيحاول أن يهدي الناس إليه . فوظيفته إذن عملية تشريعية أكثر من أن تكون نظرية . كانوا يرون أن مهمة النبي هي تحقيق العدل في هذا العالم ، ومهمة الفيلسوف هي التشبه بالله في كمال المعرفة . وبهذا المعنى يقول الفارابي : « وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله . . . وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان » (٢) .

والفارابي لا يرى بين الفلسفة والدين تعارضاً ولا منافرة . وإذا كان قد وجد بينهما اختلاف ، فليس ذلك إلا في الظاهر : لأن الشريعة تخاطب الجمهور ، والجمهور لا قبل له أن يدرك من

(٢) الفارابي : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ( ضمن : المجموع ،

القاهرة سنة ١٩٠٧ من ٦٢ ) .

أسرار الأمور وبواطنها ما يدركه الفلاسفة بالبراهين الحقيقية :  
لذلك خاطبهم الشرع بما استطاعوا تصوره وإدراكه .

ونحن نرى هذه الفكرة تنشأ عند الفارابي ولا تلبث أن تنمو  
وتترعرع مع الزمن عند خلفائه من الفلاسفة حتى تبلغ القمة في  
الوضوح والصراحة لدى الفيلسوف ابن رشد .

\* \* \*

ولنتظر قول الفارابي في رسالته المسماة « الجمع بين رأيي  
الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ، وهي رسالة كتبها وفسر فيها العالم  
تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الإسلامي : « والبرهانيات موكولة  
إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ؛ والسياسيات  
موكولة إلى ذوى الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوى  
الإلهامات الروحانية ؛ وأعم هذه كلها الشرعيات ، والفاظها خارجة  
عن مقادير عقول المخاطبين ، ولذلك لا يؤخذون بما لا يطبقون  
تصوره : فإن من تصور في أمر المبدع أنه جسم ، وأنه يفعل  
بحركة وزمان ، ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو اللطف من ذلك  
وألين به ، ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا حركة وزمان  
لا يثبت في ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده  
غياً وضلالاً ، وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ، ثم  
يقدر بذهنه أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر

على تصور أنه لا في مكان ، وإن أجبر على ذلك وكلف تصوره تبدل ، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ، ويفسد لا إلى شيء ، فلذلك ما قد خاطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه . لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهن ، بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع منشؤها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحي والإلهامات ،<sup>(٣)</sup> .

ونرى الفارابي يعرض في هذه الرسالة أيضاً لآراء أفلاطون وأرسطو في مسائل عدة ، ويحاول أن يبين أنه لا خلاف فيها بين آرائهما من جهة ، ولا بين آرائهما وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى . وأخيراً يتناول فيها ثلاث مسائل مما كثر حولها التنازع بين أهل النظر العقلي وأصحاب النظر الشرعي . ويشير إلى مواضع الشبه ومداخل الشكوك فيها ، وهي : قدم العالم ، وإثبات الصانع ، والثواب والعقاب ؛ ويحاول أن يثبت اتفاق أفلاطون وأرسطو على أن العالم محدث وليس بقديم ، واتفاقهما على أنه لا بد له من صانع ، وينفي عنهما شبهة الاعتقاد بنفي الثواب والعقاب ، ويستدل

(٣) الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ( ضمن : « المجموع » ص ٣٠ — ٣١ ) .

على أن أرسطو كان يرى أن الجزاء واجب في الطبيعة برسالة كتبها أرسطو نفسه إلى والده الإسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه<sup>(٤)</sup>.

\*\*\*

أما ابن سينا فكلامه في هذا المعنى أصرح وأجلى فبعد أن أثبت الحاجة إلى وجود نبي يخاطب الناس لهدايتهم وإقامة العدل بينهم ويسنّ للناس في أمور معاشهم سنناً بأمر الله تعالى ، ووحيه قال : « فيكون الأصل فيما يسته تعريفه إياهم أن لها صانعاً واحداً قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة . ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له . أما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان فلا يتقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله . ولا شيء من هذا الجنس — فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه : فإنه لا يمكنهم

(٤) : الفارابي : «الجمع بين رأيي الحكيمين أنطالون وأرسطو» (المجموع ،

أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات التي تصدم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصالح المدينة ومنافية لواجب الحق ، فكثر فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم ، فما كل متيسر له في الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتسبها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعني أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .

أما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً بجملاً : وهو أن ذلك شيء لا عين رآته ولا أذن سمعته . . . ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجيلة للنظر إلى البحث الحكيم في العبادات ومنفعتيها في الدنيا والآخرة . . .<sup>(٥)</sup>

(٥) ابن سينا : « النجاة » طبع القاهرة سنة ١٣٣١ هـ من ٤٩٨ - ٥٠٢ .



وبعد هذا يمضي ابن سينا منبهاً إلى ما ينبغي أن يسنّ النبي للناس من فروض العبادات ووسائل القربى إلى الله . ثم يقول : « فهذه الأحوال ( أحوال العبادات والقربى ) ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله — عز اسمه — في أنفسهم ، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك ، وإن لم يمكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين ؛ وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته . وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد ؛ فقد قررنا حال المعاد الحقيقي ، وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس ، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة ،<sup>(٦)</sup> .

فظاهر من كلام ابن سينا أنه يقسم الناس بإزاء الدين فريقين : خاصة وعامة ؛ فالخاصة هم أهل النظر في العقائد والعبادات ؛ أما العامة فينبغي ألا يلقى إليهم من ذلك إلا ما تقبله أفهامهم وتتسع له مداركهم خشية أن تضطرب آراؤهم وتزلزل عقائدهم .

فمقصد الدين هداية الناس لبلوغ السعادة في الدارين ، ومقصد الفلسفة تأهيل الفيلسوف لدرك السعادة الحقيقية . وإسكن ما هي هذه

(٦) ابن سينا: المصدر نفسه ص ٥٠٤



السعادة الحقيقية التي ينشدتها الفيلسوف؟ وكيف السبيل إلى تحقيقها؟

يرى ابن سينا أنه للوصول إلى « السعادة الحقيقية » ، ينبغي أن يتوافر في حق الفيلسوف ركنان . أحدهما نظري والآخر عملي . أما الركن النظري فهو كمال المعرفة كما رأينا لدى الفارابي . ولكن كمال المعرفة عند ابن سينا على ضروب : أحدها : تصور المبادئ . المفارقة تصوراً حقيقياً والتصديق بها تصديقاً يقينياً . والثاني : معرفة العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية . والثالث معرفة النظام الكلي والترتيب الذي عليه الكائنات من المبدأ الأول إلى أخس الموجودات . والرابع تصور العناية الإلهية وكيفيتها — ثم لا بد أخيراً من توثيق العلاقة مع العالم الآخر والشوق إليه : هذا هو الركن النظري في تحقيق السعادة .

أما الركن العملي فتزويه النفس ، أي تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة . وهذا التزويه يحصل بأخلاق وملكات ، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها المعدن الذي لها ، حتى تزكو وتشتاق إلى كمالها وتطلبه ؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل ولم تتأثر من الأحوال البدنية . وإن دامت هذه الأفعال من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق

والإعراض عن الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد مفارقة البدن<sup>(٧)</sup> .

\* \* \*

ولنخطُ الآن إلى الغزالي ، ذلك الجبار الذي أمعن في الفلسفة طعناً وتجريماً ، ونادى بوجوب زجر كل من يخوض في علومها ، بحجة أن بعض الذين مارسوها ركبوا شططاً وانحرفوا عن جادة العقيدة الشرعية<sup>(٨)</sup> .

ولسنا نفهم كيف ساغ للغزالي أن يطعن على الفلسفة ، ويرميها بتشويش آراء العوام وهدم معتقداتهم الدينية ، مع أن العامة هم أبعد الناس عن الاطلاع على آراء الفلاسفة والوقوف على دقائق مباحثهم ، ومع أن الفلاسفة أنفسهم ما طمعوا يوماً في استرضاء الجماهير ولا النزول إلى مجادلة العوام والجهال ، ولكنهم توخوا من مبدأ الأمر أن يخاطبوا طبقة الخواص والعلماء ، على ما أوضحنا بيانه فيما سبق من القول .

وليت شعري أكان الغزالي منطقياً مع نفسه في الجهر بهذه

(٧) ابن سينا : « النجاة » ص ٤٧٥ ، ج ١ أيضاً : ابن سينا : « أحوال النفس » الفصل الخامس عشر ( طبعة أحمد قزاد الأهواني ، سنة ١٩٥٢ ص ١٢٧ ج ١ )

(٨) الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، فصل في أقسام علوم الفلسفة .

الصيحة ضد الفلاسفة ؟ مع أننا نراه يقول في مفتتح كتابه « إجمام العوام عن علم الكلام ، ما نصه : « أما بعد فقد سألتني — أرشدك الله — عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال ، حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجري مجراه . . . » ثم يقول بعد ذلك : « حقيقة مذهب السلف — وهو الحق عندنا — أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق ، يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ، ثم الإمساك ، ثم الكف ، ثم التسليم لأهل المعرفة . . . » (٩) .

أليس هذا هو عين ما يقول به الفلاسفة ، على ما رأينا ، من وجوب صرف العامة عن البحث في حقائق أمور الدين ووجوب عدم التصريح لهم بما يعسر عليهم إدراكه ، بل يترك ذلك إلى أهل المعرفة والعلماء ؟

الحق أنه إذا كان هناك من هو أولى باللوم والمؤاخظة لتصريحه في بعض كتبه بما لا يجب التصريح به للجمهور ، فهو الغزالي نفسه ومعه فريق من المتكلمين .

(٩) الغزالي: « إجمام العوام عن علم الكلام » القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ص ٣ — ٣

يبدو لمن تتبع ما كتبه الغزالي في هذه المسائل أنه لم يثبت في كتبه على رأى ، و خلط فيها تبعاً لمخاطبته تارة للخاصة وتارة للجمهور . وحسبنا بياناً لهذا الخلط أن نورد رأى ابن طفيل فيه ، قال :

« وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب « التهاوت » إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب « الميزان » إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال » إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده . ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكنى بذلك نفياً :

فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي  
في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :  
خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة : لا ينتفع  
به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو  
من كان مُعِداً لفهمها فاتق القطرة فهو يكتفي بإيسر إشارة . . . (١٠)

\*\*\*

أما الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل فما علينا إلا أن نقرأ قصته  
الفلسفية الرائعة التي سماها « حى بن يقظان » ، فنجد ذلك المعنى الذي  
أشرنا إليه مثلاً فيها أبلغ تمثيل . وخلاصة هذا الرأي عنده أن  
الحقيقة المجردة الخالصة لا يحسن أن يصرح بها للعامة المكبلين في  
أغلال الحواس : وأنه لأجل النفاذ إلى تلك الأذهان الجامدة  
والتأثير على هذه الإرادات العاتية ، اقتضت الحكمة أن تحاط  
الحقيقة بالرموز والإشارات : وذلك شأن الأديان المنزلة (١١) .

(١) ابن طفيل ، « جواب على سؤال » ( ضمن « فلسفه أبي جعفر بن طفيل »  
لفرح أنطون ، الاسكندرية ، سنة ١٩٣٤ ، ص ١٠ — ١١ ) .

(١١) ابن طفيل : « حى بن يقظان » طبعة مكتب النشر العربي ، دمشق

أما ابن رشد فقد كتب في هذا الموضوع وأسهب : كتب فيه رسالتيه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » . وهو يبين في « فصل المقال » أن الحكمة تطابق الشرع ولا تخالفه : فإن الشرع قد أوجب النظر في الموجردات واعتبارها ؛ ولما كان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراج منه — وهذا هو القياس العقلي — فواجب أن نجعل نظرنا في الوجود بالقياس العقلي ؛ وإذا كان قد عرض لصناعة القياس العقلي سوء استعمال من قبل بعض الناس كما عرض لغيرها من الصناعات ، فليس معنى هذا أن يصدف سائر الناس عنها ، أو أن ينهوا عن ممارستها . وليس يلزم كما يقول ابن رشد : « من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زال » ، إما من قبل نقص فطرته ، أو من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها . أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها — أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها : فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات ؛ وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته



أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض، (١٢) .

وإذن فالشرع يدعو إلى النظر البرهاني . ولكن كيف السبيل إذا أدانا النظر البرهاني إلى نحو من المعرفة يخالف لظاهر ما نطق به الشرع ؟

هنا يقرر ابن رشد أنه إن أدى النظر البرهاني إلى نحو من المعرفة بموجود فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّيت عنه في الشرع أو عرف به .

فإذا كان مما سكّيت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكّيت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً . فإن كان موافقاً فلا قول هناك ؛ وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله . والتأويل معناه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه أو سبيه أو لاحقته أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي .

وابن رشد يقطع قطعاً بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه

(١٢) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ،

ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي .  
على أنه ليس ينبغي أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ،  
ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ؛ فالتأويل أحكام  
يجب مراعاتها (١٣) .

والشريعة إذن قسمان : ظاهر وباطن ؛ وسبب ذلك اختلاف  
فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق . والظاهر هو فرض الجمهور ؛ أما  
المؤول فهو فرض العلماء ، ولا يصح أن يفصح بتأويله للجمهور ؛ إذ  
يجب ألا يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ،  
كما روى البخاري عن علي كرم الله وجهه أنه قال : « حدثوا الناس بما  
يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله » . ولهذا لا ينبغي أن تثبت  
التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين  
لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان ، وهم الخاصة والعلماء ، وأما  
إذا ثبتت في غير كتب البراهين واستعمل فيها الكتب الشعرية  
والخطائية أو الجدلية فخطأ على الشرع وعلى الفلسفة . ومن أجل  
هذا يعيب ابن رشد على الغزالي أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور  
وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ،  
وكان الصواب أن يقر الشرع على ظاهره وألا يصرح للجمهور

بالجمع بينه وبين الحكمة : لأن التصريح بذلك هو التصريح بنتاج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا غير جائز : لأن المصرح إليه لا يكون حيث لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . وإذن فالغزالي ، في نظر ابن رشد ، قد أخل في كتبه بالشرع والحكمة جميعاً : أخل بالشرع لإفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به ، وأخل بالحكمة لأنه أفصح بعمان يجب ألا يصرح بها إلا في كتب البرهان (١٤) .

فإذا رأى قوم من المنتسبين إلى الشرع أو إلى الحكمة أن الحكمة مخالفة للشرعية ، فليعلموا أنها ليست تخالفها ، وليعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة . ثم يقول ابن رشد بعد هذا : « إن الرأي في الشرعية الذي أعتقد مخالفته للحكمة رأى إما مبتدع في الشرعية ليس من أصلها . وإما هو رأى خطأ في الحكمة أعنى أنه تأويل خطأ عليها (١٥) ، كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل . والمتأمل لأصول الشرعية يجد ما أشد مطابقة للحكمة عما أول منها : مثال ذلك ما وقع

(١٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد اللة » ( ضمن

« فصل المقال » ص ٨٣ ) .

(١٥) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٧٤ .

في مسألة القضاء والقدر : فإن الشرع يوافق فيها العقل ، مع أن المتأولين قد خرجوا بها عن مقصد الشرع . وقد وقعوا في حيرة حين رأوا تعارضاً في الأدلة السمعية وتعارضاً في الأدلة العقلية : بعض الأدلة تدل على أن الإنسان مضطر ، وبعضها على أنه مخير . لكن ابن رشد يرى في التوفيق بين هذا التعارض في المعقول والمسموع — يرى رأياً يتفق مع الشرع ولا يخالف حكم العقل : فعنده أن الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين هذين الاعتقادين ، أعني الجبر والاختيار ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط : لا جبر ولا تفويض بل الأمر بين الأمرين ( جعفر الصادق ) : وذلك أن الله خلق لنا قوى تقدر بها على اكتساب أفعالنا . لكن لا اكتساب لتلك الأفعال لا يتم إلا بموافقة الأسباب التي سخرها الله من خارج وزوال العوائق عنها . فإرادتنا إذن مقيدة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها ، بحيث أن الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وبموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب مقدر ، فوجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني أنها توجد في أوقات محدودة وبمقدار محدود . وليس هناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا ، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة

والخارجة هو « القضاء والقدر » . وعلم الله بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب : لذلك كان الله هو العالم بالغيب وحده . وكذلك استطاع ابن رشد أن يبين كيف أن لنا اكتساباً في أفعالنا ، وكيف أن جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق ، وذلك في نظر ابن رشد هو الجمع الذي قصده للشرع في مسألة القضاء والقدر . وعلى هذا النحو جرى الفيلسوف في عدة مسائل أخرى تمس الفلسفة والدين (١٦) .

ولا بن رشد نظرية في التأويل ، يبحث فيها فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز . فيرى أن المعاني الموجودة في الشرع صنفان : أولها أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه الموجود بنفسه ، وهذا الصنف لا يقبل التأويل ، وتأويله خطأ من غير شك . الثاني ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل . وهذا الصنف على أربعة أقسام :

( ١ ) أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل ، وصنائع جمّة ، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفاتكة ؛ وكذلك لا يعلم لماذا هو مثال إلا بعلم بعيد : وهذا القسم تأويله خاص بالراشخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراشخين .

(١٦) ابن رشد . « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٠٤ ج ٢ .  
(م - ١٣)



( ٢ ) أن يعلم كونه مثالا ، ولماذا هو مثال - الأمران يعلمان جميعاً بعلم قريب : وهذا تأويله هو المقصود والتصریح به واجب .

( ٣ ) أن يعلم أنه مثال لشيء بعلم قريب ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد ، مثل قوله عليه السلام : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فهذا لم يأت التمثيل فيه من أجل بعده عن أفهام الجمهور إنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه ؛ والواجب فيه ألا يتأوله إلا الخواص والعلماء ، ويقال للذين شعروا أنه مثال ، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال - إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون ، وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال .

( ٤ ) أن يكون كونه مثالا معلوماً بعلم بعيد ، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ؛ وهذا القسم فيه نظر : فيحتمل أن يقال إن الأولى ترك التأويل في حق من لا يدركون أنه مثال إلا بشبهه ، ويدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو مثال ؟ ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل به . .

لكن ابن رشد يرى أن القسمين الأخيرين متى أيسح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة ، وأنه لما كان قد تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم يتميز له



هذه المواضع « ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدثت فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً . . . ومن هذا اختلفوا ، فقال قوم أول الواجبات الإيمان ، وقال آخرون بل أول الواجبات النظر ، فلم يعرفوا أى الطرق الثلاثة ( يعنى الخطائية والجدلية والبرهانية ) هى المشتركة للجميع والتي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس ؛ وظنوا أن ذلك طريق واحد ، فأخطأوا مقصد الشارع ، مع أنه إذا قوبل الكتاب العزيز وجد فيه الطرق الثلاثة ؛ فمن حرقها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ، أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود ، فقد أبطل حكمتها» (١٧).

فإذا تقرر هذا وكنا « نعتقد معشر المسلمين أن ديننا حق ، وأنه يدعو إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فإننا نعلم قطعاً أن النظر البرهاني لا يؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع : لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

والخلاصة أن ابن رشد يرى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة بل هما كما يمثلها بعبارة الجذابة : « أختان رضيعتان » (١٨).

(١٧) ابن رشد : «الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٢٤ — ١٢٦.

(١٨) راجع : ليون جوتييه : « نظرية ابن رشد عن الصلات بين الدين والفلسفة ».

باريس ١٩٠٩ ؛ وأيضاً : ليون جوتييه : « ابن رشد » باريس ١٩٤٨ (الفصل الثالث).

والواقع أن فلاسفة الإسلام جميعاً — وعلى رغم الغزالي — كانوا يشعرون شعوراً عميقاً بجلال الفلاسفة وشرف مكانها من العلوم . وكانوا من ناحية أخرى بقدرون حق التقدير ما للدين من نفع اجتماعي عظيم الخطر ، ويشعرون شعوراً قوياً بأنه من أشد الأمور لزوماً للجمهور .

فلم يكونوا يرون لذلك بين الدين والفلسفة خصومة ولا تضالاً وإنما هما يمثلان مرحلتين من مراحل الفكر الإنساني : كلاهما له مجاله الخاص ، وكلاهما يؤدي في الحياة مهمة ليس عنها غناء : مهمة الشرع عملية ، تتناول تدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معاشهم ومصالح معادهم ، ومهمة الفلسفة نظرية ، تتعرض للبحث في حقائق الأمور وأسرار العقائد ، ثم إن الشريعة تخاطب جمهور الناس وكافهم ، في حين أن الفلسفة بطبيعتها لا يمكن أن تقصد بدعوتها إلا إلى الخاصة ، الممتازين أو أهل الفطر الفائقة ، على حد تعبير ابن رشد .

والدين يلقي حجاباً على بعض الحقائق ، فتصبح مقبولة سائغة لدى العوام ، من غير أن يغفل عن تنبيه الخواص للفحص عن الحق المستور . والفلسفة هي التي تهتك بنور الفكر ذلك الحجاب ، فيسفر لها وجه الحقيقة ، وقد يجعل الفيلسوف من معرفة هذه الحقيقة عبادة لله وزلنى .

ذلك أن الفيلسوف حين ينظر في الدين ، يسلم بصحته في مجاله الخاص بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا ، أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق ، وهي في الوقت نفسه أسمى دين ، ودين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود، (١٩).

\* \* \*

و فرق بين موقف الفلسفة من الدين عند فلاسفة الإسلام ، وبين موقفها منه عند فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط .

لم يكن للفلسفة في عهود المسيحية الوسطى سلطان مستقل عن غيرها ، ولم يكن ثمة مبرر للاشتغال بها إلا باعتبار ما تستطيع أن تؤدي إلى الكنيسة من خدمات ، وبالقدر الذي كانت تصلح به أن تتخذ سلاحاً للذب عن الدين .

كان الدين حينئذ هو الغاية ، ولم تكن الفلسفة إزاه إلا وسيلة . أما فلاسفة الإسلام فكانت نظرهم إلى الفلسفة أسمى وأرفع : كانوا يرون لها مكانها الأول الذي لا ينازع ، وسلطانها المعبر الذي لا تستمده إلا من جلال ذاتها .

نعم إنها في يقينهم لاتناكر الدين ولا تبغضه ، غير أنها مع

( ١٩ ) ج . دي بور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ترجمة أبيوريدة ص ٢٦٦

هذا ليست له تابعة ولا خادمة ، بل إنها لتبدو في الغالب تلك السيدة  
الأميرة التي يملؤها الشعور بشرفها وتفوقها على أتباعها .

أليس في التفريق الذي رأيناه بين طائفتي « الخاصة » ، « العامة » ،  
ما يشعرنا بهذه السيادة ؟ ألم ينص الفارابي نفسه على أن أول  
شرط في « رئيس المدينة الفاضلة » أن يكون بعد كبر السن « حكيماً » ؟  
لعلنا إذا قلنا بعد هذا إن موقف الفلسفة من الدين — في نظر  
فلاسفة الإسلام — يشبه أن يكون موقف الأرسطراطية المفكرة  
المستتيرة من الديماجوجية العامية المغمورة ، لم نكن في قولنا  
متجنيين ولا مسرفين .

## أثر ابن سينا في الغرب

إسبانيا حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة العربية - أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية - نقل كتاب « الشفاء » لابن سينا - أثر ابن سينا في مذاهب « الأوغسطينيين » - « السينويون اللاتينيون » - الإعجاب بابن سينا - ابن سينا يكمل أرسطو - جنديسالينوس - جيوم الأوفرنى يعارض ابن سينا - روجر بيكون - أوغسطينية نازعة إلى السينوية - القديس توما الأكويني - التفرقة بين الواجب والممكن .

١ - كانت إسبانيا ، في العصر الوسيط ، حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة الإسلامية . وقد ارتبط انتقال المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية باسم العالم اللاهوتي « ريمون » الذي كان رئيس أساقفة طليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ م . وفي طليطلة كان المسلمون يعيشون جنباً إلى جنب مع المسيحيين ، وكان وجودهم في عاصمة الملك ومقر رئيس الأساقفة مما دفع جيرانهم إلى الاهتمام بالحياة العقلية الإسلامية . وفي طليطلة أسس « ريمون » ديواناً للترجمة يشرف عليه « جنديسالينوس » ( المتوفى سنة ١١٥١ ) ، ومهمته ترجمة أمهات الكتب العربية : فنقل الديوان بإشراف « جنديسالينوس » ومن بعده « جيرار

دى كريمونا ، ( المتوفى سنة ١١٨٧ ) كثيراً من الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وكثيراً من مصنفات الفارابى وابن سينا .

٢ - وكان من أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية أن بذل مجهود فكرى جديد من المؤيدين والمعارضين ، فامتدت آفاق النظر عند الغربيين وأصبح للفكر العربى عندهم أثر بعيد . وما كاد ينقضى قرن على الترجمات الأولى للمصنفات العربية حتى كان رأى قد استقر عند الإفرنج على اختيار فلسفة ابن سينا ممثلة للفلسفة الإسلامية : فقد عرفوا ميتافيزيقا ابن سينا قبل أن يعرفوا ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن ؛ وترجم « جنديسا لينوس » كتاب « الشفاء » إلى اللاتينية ، وهو فى الفلسفة أشبه بدائرة معارف أو موسوعة فلسفية كاملة ؛ أما كتاب « القانون فى الطب » فقد ترجمه « جيرارد دى كريمونا » فأصبح كتاباً مدرسياً يعول عليه فى مختلف الكليات الأوربية من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر ؛ وبهذا الكتاب أصاب ابن سينا أثراً واسع النطاق ، حتى جعله الشاعر « داتى » فى منزلة بين إبقراط وجالينوس ؛ وذهب « سكالنجر » إلى أنه قرين جالينوس فى الطب ولكنه أسمى منه مرتبة فى الفلسفة .

٣ - فى سلسلة من البحوث القيمة ، بين الأستاذ « جيلسون » ،



مؤرخ الفلسفة المسيحية الكبير ، مدى الأثر الذي كان لابن سينا في الفكر الأوربي إبان العصور الوسطى المسيحية ، كما أوضح الصلات الوثيقة بين الفيلسوف الإسلامي واللاهوتيين المتمين إلى مذهب القديس أوغسطين ، وبين أن الفلسفة في القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد : « يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شيء من التأويل ، وينبذون طائفة أخرى : يأخذون من ابن سينا إشراق العقل الفعال ، إلا أنهم يضيفون لله المعاني التي يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر ، ، واقترح « جيلسون ، أن يطلق على هذا التيار الفكري اسم « الأوغسطينية النازعة إلى السينوية » .

٤ — وبعد « جيلسون ، أقبل الباحثون على هذا الموضوع الخطير ، فتوسعوا فيه ، وتناولوا مفكرين مدرسين لم يكونوا أوغسطينيين . وجاء « الأب دوثر ، فنشر ١٩٣٤ بحثاً جليلاً عن « السينوية اللاتينية ، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، فبين فيه أن اللاهوتيين النازعين إلى السينوية كانوا يغترفون من منهل الفيلسوف العربي ، وحاول أن يثبت — مستعيناً بنصوص من ذلك الحين — أنه قد وجد أيضاً من للمفكرين من كانوا يتابعون فلسفة ابن سينا حتى في المواضع التي تخالف العقيدة ، وبعبارة أخرى حاول أن يثبت

أنه إلى جانب اللاهوتيين المسيحيين الذين كانوا يتخذون فلسفة ابن سينا مصدراً لإلهامهم ، كان هناك مفكرون اعتنقوا مذهب ابن سينا، وصرحوا بأراء سينوية مخالفة للعقيدة المسيحية : وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم « دوفو » اسم « السينويين اللاتينيين » .

فإذا تساءلنا عن سبب ما كان لابن سينا من حظوة عند المسيحيين ، أجابنا الأب « دوفو » بأن ابن سينا كان فيلسوفاً كبيراً ، وأستاذاً ملهماً ومفكراً مبتكراً ، يمتاز فكره بالإصالة وتعبيره بالوضوح : وهذا الابتكار والوضوح هما مجلي عظمة الفيلسوف الإسلامي . والواقع أن ابن سينا كان تلميذاً لأرسطو ، لكنه كان تلميذاً مجتهداً . وهذا التجديد نفسه هو موضع الإعجاب عند المسيحيين في أمرين على الخصوص : فقد سكت أرسطو عن الكلام في أصل الكون، ولم يتحدث عن الله إلا قليلاً . فوجدوا ابن سينا قد كمله بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فأفاض في الكلام عن الله والملائكة والخلق والخير والعناية ، بل إن ابن سينا قد حاول التوفيق بين العقل والإيمان ، وهو الأمر الذي كان يشغل بال المدرسين ، لأنه كان مسلماً متمسكاً بدين يتفق مع تعاليم المسيحية في كثير من الأمور . فلم تكن أرسطية المزوجة بالأفلاطونية الجديدة باعثة على إعادة التفكير في معاني

المخلق والعناية فحسب ، بل إنها تركت مكاناً لعقائد مثل بعث الأجساد أو عذاب الملعونين .

وقد كان من شأن هذه الخصائص أن تجعل فلسفة ابن سينا قريبة إلى قلوب المسيحيين . ويبدو أنهم وجدوا في آراء الفيلسوف المسلم ما كانوا يطلبون : فالعالم الذي يتصوره ابن سينا فيه للإنسان مكان ؛ فهو على حدود الأرواح والأجسام ، كحاله عند أرسطو ، ولكن الجديد هو أن ذلك العالم يصدر عن علة أولى فاعلة : وإذن فللعالم تاريخ ، والله في أصل العالم . « وإذا كان ابن سينا يرى أن العالم قديم ، وأن علة المخلق هي الصدور ، مما يتعارض مع العقيدة المسيحية ، إلا أن آراءه قد سدت ثغرةً عند أرسطو ، وكان يبدو عليه سمات قرابة من مذهب بعض المسيحيين مثل « دينيس » . وكذلك نظرية المعرفة عند ابن سينا وجدوا فيها كل نظرية أرسطو في نفس ، مضافاً إليها أشياء عن الحواس الباطنة ، وفي الوقت نفسه حسمت تردد أرسطو في مسألة العقل الفعال : فقد قرر ابن سينا أن العقل الفعال واحد ، وأنه مفارق للمادة ، وأنه هو العقل المحرك للفلك الأقصى . وكان يكفي أن يقول قائل إن هذا العقل المفارق هو الله ، لكي تقبل كل نظرية ابن سينا في النفس وتنتظم في فلسفة مسيحية : وهذا هو الحل الذي أدلى به « روجر بيكون » .

هـ - وأول مفكر مسيحي تأثر بابن سينا هو «جنديسالينوس»  
 رئيس ديوان الترجمة في أسبانيا . كتب رسالة في النفس بدأ فيها  
 من ابن سينا وانتهى بأوغسطين . وقد اقتبس براهين ابن سينا عن  
 وجود النفس ، مبيناً أنها جوهر لا عرض ، وأنها خالدة وروحية  
 واقتبس من ابن سينا أيضاً رمزه المشهور المسمى برمز «الرجل  
 المعلق» الذي لاصلة له بالعالم الخارجي، ولكن فكره يكشف له أنه  
 موجود وأنه يفكر . وهو ينقل نص ابن سينا الذي يقول فيه :  
 «ارجع إلى نفسك وتأمل . . . وهل تغفل عن وجود ذاتك ولا  
 تثبت نفسك . . . ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة  
 العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر  
 أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة  
 ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء . إلا عن ثبوت  
 إنيتها . . وهذا الرمز قد ذكره كثيرون من مؤلفي العصر الوسيط  
 ولذلك كان من الممكن أن يكون ديكارت اطلع عليه ، ولا سيما  
 أن «الكوجيتو» الديكارتى شديد القرب منه .

ويتابع «جنديسالينوس» كلام ابن سينا عن طبيعة النفس  
 بمختلف عقولها ، ومنها العقل الفعال . ولكن «جنديسالينوس»  
 يرى أن الله هو الذي يضيء النفس ؛ وهنا يغادر ابن سينا إلى

أوغسطين . وهكذا نرى كثيراً من الآراء السينوية تتسرب إلى العالم المسيحي وتروج بالأحاديث والمطالعات والتعليم .

٦- وما يشهد بأثر ابن سينا عند المسيحيين في العصر الوسيط الحملة العنيفة التي حمل لواءها دجيوم الأوثرني، المتوفى سنة ١٢٤٩ على أرسطو و « أتباعه » ( يقصد الفارابي وابن سينا والغزالي ) . وهذا اللاهوتي يذكر ابن سينا حوالي أربعين مرة في كتبه ، معارضاً أقواله تارة ، ومقتبساً تعريفاته وأمثله تارة أخرى ؛ يأخذ تعريف ابن سينا للحق بأنه ما يكون في الذهن مطابقاً لما هو عليه خارج الذهن ، وبقتبس منه التفرقة بين الماهية والوجود ، والتدليل على أن النفس تترك ذاتها بذاتها ، وهو ذلك الدليل الوارد في « الشفاء » و « الإشارات » ، والذي أشرنا إليه باسم رمز « الرجل المعلق » ، لكن الصور التي رسمها ابن سينا للعالم ، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب ، لا يقبلها « جيوم الأوثرني » . وبالإجمال يمكن أن يقال إنه يعارض ابن سينا في مسائل تذكر منها : القول بأن العالم قديم ، أي ليس له بداية في الزمان ، وأنه عن الله صدر عقل أول صدوراً ضرورياً ، ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل وأن باقي العقول صدرت على التوالي ، كل عن الذي قبله ، وأن العقول عشرة فقط ، وأن العقل الفعال جوهر مفارق ، وهو العقل



المفارق للفلك الأقصى ، وأن العقل الفعال هو العلة الخالقة للنفوس الإنسانية ، وأن سعادة النفوس الإنسانية في اتحادها بالعقل المفارق . ويمكن أن نقرأ ثبت هذه المسائل لنلاحظ أن جميعها على وجه التقريب يمكن أن يشترك فيها ابن رشد مع ابن سينا ؛ ولكن يبدو أن « الأوثرني » كان ينسبها لا إلى ابن رشد ، الذي لم يكن معروفا لديه ، بل إلى ابن سينا خاصة . وقد بين « جيلسون » أن مذهب « الأوثرني » في النفس يقوم على المذهب السينوي ، بعد أن نزعته منه نظرية ابن سينا في العقل الفعال المفارق للمادة .

٧ - ومن معاصري « جيوم الأوثرني » لاهوتى اسمه « إسكندر الهاليسى » الذى ألف كتابا في اللاهوت يعيننا على أن تبين أثر ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا ابن سينا : نجده لا يذكر إلا كتاب ابن سينا مع أنه اطلع أيضا على آراء ابن رشد ، وينسب « الهاليسى » إلى ابن سينا اكتشاف قوة نفسانية جديدة هي التى تسمى « المتوهمه » .

٨ - أما « روجريكون » ( ١٢١٤ - ١٢٩٤ ) فقد قال عنه « جيلسون » إنه يمثل تمام التمثيل « الأوغسطينية النازعة إلى السينوية » ولكنه لم يكن شاهداً فحسب على ذلك التفوذ الذى كان لابن سينا على كثير من مؤلفي ذلك الحين ، بل يعيننا أيضا على أن نترك



كيف كان بعض أولئك يتابعون ابن سينا متابعة تتجاوز حدود التفكير المسيحي . كان « روجر بيكون » ، أكثر أساتذة القرن الثالث عشر إحاطة بحياة ابن سينا ومؤلفاته ، وهو يقدمه على ابن رشد ، وبراہ « أكبر شراح أرسطو » ، و « زعيم الفلسفة » . وهو حين يستعرض تاريخ الفلسفة يجعل من ابن سينا أعظم ممثلي الفكر العربي ، وثاني فيلسوف بعد أرسطو ، وإنما المحدثون وارثوه ، وإذا وجد تعارضاً بين بعض أقوال ابن سينا ، فضّل أن ينسب ذلك إلى المترجمين دون أن يخطر بباله أن فيلسوفاً مثله يمكن أن يقع في تناقض .

ويضيق المقام عن سرد جميع مقابسات « يكون » ، من ابن سينا . ويكفي أن نذكر أن أهمها متعلق بمشكلة المعرفة ؛ وقد بين « چيلسون » ، أن نظرية « يكون » ، في الإشراف تابعة لنظرية ابن سينا في العقل الفعال المفارق ؛ وقد أعجب « يكون » ، بما وجده عند ابن سينا من قوة إثبات لخلود النفس والسعادة الآخروية وبعث الأجساد والخلق ووجود الملائكة . ولكن ميله الخاص أن يبقى متمشياً مع التقاليد الأوغسطينية .

٩ — فإذا انتقلنا إلى « القسدير توما الأكويني » ، ( ١٢٢٥ — ١٢٧٤ ) وجدناه يشارك ابن سينا في التمييز بين

« الماهية والوجود ، ولكي يثبت ذلك التمييز يأخذ من ابن سينا تحليله لفكرة الماهية ، وهي في المخلوقات ممكنة وليست ضرورية ( واجبة ) . أما الوجود الوحيد الذي هو واجب الوجود فهو الوجود الذي ماهيته عين وجوده ( أى الله ) . وقد سلك « الإكوينى » فى التدليل على وجود الله مسلك ابن سينا - والدليل الثالث على وجه الخصوص دليل سينوى ، لأنه قائم على التفرقة بين الواجب والممكن ، بل إن « الدليل الانطولوجى » . عند « القديس أنسلم » ( ١٠٢٣ - ١١٠٩ ) يرجع مصدره إلى مؤلفات ابن سينا ؛ غير أن « توما الأكوينى » يأخذ على ابن سينا مسائل منها : أنه قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فأضاف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود ، وأبطل عنايته . . . وقد كانت نظريات ابن سينا عن الوجود منتشرة فى القرن الثالث عشر ، حتى أننا نجد اقتباسات منها فى تعليقات « إيكارت » ( ١٢٦٠ - ١٣٢٧ ) على كتاب « الحكمة » ؛ ومنذ ذلك الحين ثبت مركز ابن سينا فى الغرب .

لقد أضاف فكر ابن سينا إلى الثروة الفلسفية والعلمية إضافات قيمة جعلته من مفاخر الإنسانية المفكرة .

مراجع البحث :

يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط» .

القاهرة سنة ١٩٤٦

Gilson. dans «Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen âge» I (1926) ; II (1927) ; IV , (1929) ; VIII (1933) .

R. de Vaux, «L'avicennisme Latin», Paris (Vrin 1934) .

A.-M. Goichon, «La Philosophie d'Avicenne», Paris (Maison Neuve, 1944) .

O'Leary, «Arabic Thought, etc.» (London 1939) .

## بين « إنية » ابن سينا و « كوجيتو » ديكارت

افتراض ابن سينا « الرجل المعلق في الفضاء »  
وثبوت الإنية مستقلة عن البدن — « الكوجيتو »  
الديكارتي : إثبات وجود الذات في أى فعل من أفعال  
الفكر ، حتى في الشك نفسه — الفصل بين النفس  
والبدن — الفيلسوفان يثبتان أن النفس جوهر روحي  
مستقل عن البدن .

« الإنية » في اصطلاح ابن سينا هي الذات الواحدة المستمرة  
بعينها ؛ وهي مباينة للوضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار إليها في  
اللغة بضمير المتكلم في قوله « أنا » .

ولإثبات الإنية من المسائل التي عنى بها ابن سينا عناية خاصة ،  
وقد أراد به إثبات الشعور بالذات وأن « جوهر النفس مغاير  
للبدن »<sup>(١)</sup> . ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يُطْلَق عليه  
اسم « الرجل الطائر ، أو « الرجل المعلق في الفضاء » ، فقال في  
كتابه « الشفاء » مانعه :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعةً ، وخلق كاملاً .

---

(١) راجع : ابن سينا : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ،  
نشرة محمد ثابت القندي ، الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتماد ، الفصل الأول ؛ وأيضاً  
ابن سينا : « رسالة أضرعية في المعاد » نشرة سليمان دنيا ، ١٩٤٩ الفصل الرابع

لكنه 'حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلأ هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً مايجوج إلى أن يحس ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا شك في إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به : فإذا ثبت الذات التي أثبت وجودها خاصة على أنها هو بعينه ، غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت ،<sup>(٢)</sup> ويقول في فقرة أخرى من هذا الكتاب نفسه ما نصه :

« لو خلق إنسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يصير أطرافه ، واتفق أن لم يمسه ولا تماسه ، ولم يسمع صوتاً ، جهل وجود جميع أعضائه ، ويعلم وجود إنثته شيئاً مع جهل جميع ذلك ؛ وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب ،<sup>(٣)</sup> .

(٢) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران ج ١ ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٣) ابن سينا : « الشفاء » ص ٣٦٣ .

ويقول ابن سينا كذلك في «الإشارات والتنبيهات» :

«ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظتها في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها» (٤) .

فافتراض ابن سينا الرجل المعلق في الفضاء يبين أن الذات ، وهي التي أثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شيء سواها ، مختلفة عن بدنه ، وأن إدراكه لنفسه ومعرفة بوجوده إنيته لا يحتاج إلى بدن ؛ فالنفس تدركها إدراكا مباشرا ، ومعرفة البدن من معرفة البدن .

ويبين ابن سينا في «الإشارات» أيضا أن الإنسان إن غفل عن كل شيء لا يغفل قط عن وجود نفسه وثبوت إنيته :

«ارجع إلى نفسك ، وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عتدى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره» (٥) .

(٤) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات» طبع في فورجيه، ليدن سنة ١٨٩٢ م ص ١١٩

(٥) المصدر نفسه ص ١١٩ .



وإذن فابن سينا يرى أن أول الإدراكات وأوضحها إطلاقاً هو إدراك الإنسان نفسه ، وهذا الإدراك عنده حدسي ، يكون للمستبصر ، ولا يحتاج إلى واسطة ولا برهان ، وهو يقول في الموضع نفسه :

« بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط ، فإنه لا وسط ، فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ، (٦) .

فتحن إذن لا ندرك ذواتنا بالحدس ولا بالاستدلال ولا بأى واسطة ، وإنما ندركها بالحدس إدراكاً مباشراً :

« فيبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ؛ ولا مدركك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نهيت عليه : فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت — ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من

(٦) المصدر نفسه والموضع نفسه .

فعلى : فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور ( يعنى ابن سينا فرض « الرجل المعلق » ) أو حركة أو غير ذلك ، وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبتته مطلقاً فعلاً فيجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها . وإن أثبتته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ، مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به ، (٧) .

ويفسر صاحب « لباب الإشارات » ، كلام ابن سينا بهذا الصدد فيقول : إن الذات ، أو المشار إليه بقول أنا ، ليس بجسم : لاني قد أكون مدركاً لذاتي حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائي الظاهرة والباطنة . فإني حال ما أكون مهتم القلب بهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر ، وأنا أسمع ، و « أنا » جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « أنا » حاضر لي في ذلك الوقت ، مع أني في ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائي . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فأنا مغاير لهذه الأعضاء . وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة ، لاني

قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم :  
فأنا واجب ألا يكون جسماً<sup>(٨)</sup> .

ويظهر أن اقتراض « الرجل المعلق في الفضاء » وأقوال  
ابن سينا في إثبات النفس والشعور بالذات قد أثارت عند  
معاصري الفيلسوف بعض الاعتراضات . لذلك نجد في  
« المباحثات » يعود إلى تلك المسألة بشئ من الشرح والإيضاح فيقول:  
« ٣٧٠ — مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشكك عليه  
فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذي فرضه وشرحه في  
كتاب « الشفاء » قال : المحصل يلزمه أن يمتحن ذاته وشعوره  
الآن بذاته ، فيتأمل بأن شعوره هو وأن له أعضاء وأفعالا  
منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق المحس ، أو من  
طريق الاستدلال ، والذي يقع له أنه هو : أهو جملة هذه أو  
شيء غير هذه الجملة ؟ وكيف يكون المشعور به الذي هو ذاته  
الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود إنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا  
التشريح لما عرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع .  
وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بإنيته ؛ وأيضاً فإن المشعور به يبقى  
مشعوراً به حينما يتفصل مثلاً شيء من الجملة انفصالاً يحس به ،

(٨) فخر الدين الرازي : « لباب الإشارات » القاهرة سنة ١٩٥٢ هـ

كما يسقط عضو من مجنوم جذر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ، ويشعر بذاته أنهاذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة ، فإما أن يكون عضواً باطناً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها والإنية مشعور بها قبل التشریح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، والعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والإنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها في وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو ذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحاس وإن تلاقى ؛ ولا ( ينال ) النفس السليمة ، فإن ( ذا ) النفس المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مأخذاً مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فعلى وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ؛ وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه عن طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق

الاستدلال من حالك ، إذا كان اعتبارك سيدياً ،<sup>(٩)</sup> .

\* \* \*

وأكثر الأقوال التي أوردناها من مؤلفات ابن سينا قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية ، فعرفها فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ونقلها بعضهم بنصها . ومن المحتمل أن يكون ديكارت قد اطلع عليها في كتابات « جيوم الأوفرنى » ، أو غيره<sup>(١٠)</sup> . ومهما يكن الأمر فإننا نجد شهاً كبيراً بين « الإنية » ، « السينوية » و« الكوجيتو » ، « الديكارتى » .

و« الكوجيتو » رمز لذلك المبدأ المشهور الذى وضعه ديكارت : « أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود » ؛ فكونى أشك يفيد أنى أفكر ، وكونى أفكر يفيد أنى موجود . ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الذى ساقه ديكارت لإثبات وجود النفس . وهذا الدليل محاولة لإثبات وجود الذات فى أى فعل من أفعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه . وليس ثبوت الكوجيتو بالاستدلال ، على الرغم من أنه ورد فى صورة تشعر بذلك ، وإنما ثبوته بالحدس ، أى أننا نتركه « بلمحة من لمحات الفكر » ،

(٩) « المباحثات » ضمن مجموعة عبد الرحمن بدوى : « أرسطو عند العرب »

ج ١ سنة ١٩٤٧ ص ٢٠٧

(١٠) راجع تفصيل هذا فى الفصل السابق من هذا الكتاب .

فإني في شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . وأنا ، أرى فى وضوح أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجوداً ، ؛ ولدينا فى الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهى إنيتنا وذاتنا المفكرة (١١) .

وقد قال ديكارت فى « المقال فى المنهج » :

« لما أطلت النظر فى حالى ، ورأيت أنى أستطيع أن أقترض أنه ليس لى جسم وأنى لا أشغل مكاناً ، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من أجل هذا أن أقترض أنى غير موجود ؛ بل على نقيض ذلك ، إن كونى أرى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جلياً يقينياً أنى موجود ، فى حين أنى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لى أن أعتقد أنى موجود ؛ فعرفت من ذلك أنى جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر ، وأنه ليس فى حاجة لكى يكون موجوداً إلى أى مكان ، ولا يعتمد على أى شىء مادى ، بمعنى أن النفس التى تقوم إنيتى متميزة عن البدن تميزاً ، بل هى أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً

(١١) عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥ م ص ١٥٣ بع



على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتامها، (١٢) .

فظاهر من هذا أن الوجود الذي أدركه حين أدرك أنى موجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكري . وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الخامس بين طبيعة النفس والبدن ، وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . ذلك أن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبين أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس فى مكان ولا فى عالم ، ولكنه ليس بمستطيع مع ذلك أن يتصور نفسه غير موجود ، . وإذن فالإنية أو الذات المفكرة موجودة حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

ويقول ديكارت فى « التأملات » .

« أقترض أن جميع الأشياء التى أراها باطلة ، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شئ أبداً من كل ما تمثله لى ذاكرتى بما فيها من أغاليط ، وأتوهم أنى خلو من الخواص ، وأحسب أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى إلا أوهام من أوهام نفسى ، ؛ ويقول كذلك : « الآن سأغمض عيني وسأصم أذنى ،

(١٢) ديكارت : « المقال فى التهج » القسم الرابع ( طبعة ادم رتارى ٦٠

وسأعطل حواسي كلها ، بل سأححو من خيالي صور الأشياء  
الجسمية جميعاً .. ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو  
أنقطع عن إدراك إنيتى ، (١٣).

وقد بين في « مبادئ الفلسفة » أننا « لانستطيع أن نشك دون  
أن نكون موجودين » ، وأن هذا هو « أول معرفة يقينية يمكن  
تحصيلها » ، وأتأنا عرف بجلاء أنه لكي نكون موجودين لانفتقر  
إلى امتداد ولا إلى شكل ولا إلى مكان ولا إلى أى شيء آخر مما  
ينسب إلى الجسم ، وأتأنا إنما نكون موجودين لأننا نفكر .  
ويترتب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا أو ذواتنا المفكرة سابقة  
على فكرتنا عن أبداتنا : ففكرتنا عن إنيتنا أشد يقيناً ، نظراً  
لأننا « قد نشك في وجود أى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من  
أننا نفكر » (١٤) .

\* \* \*

إن كلا الفيلسوفين قد بذل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق  
على أفهام الكثيرين : وهى أن النفس جوهر روحاني « غائب عن

(١٣) ديكارت : « التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة

سنة ١٩٦٥ ص ٧٣ و ١٠١

(١٤) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية ، ص ٩١ ، ٩٢

الحواس والأوهام ، كما يقول ابن سينا<sup>(١٥)</sup> ، وأنها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت<sup>(١٦)</sup>. ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فإن كثيرين من أهل النظر — حتى بعد ابن سينا وديكارت — لم ينتبهوا إليها ، بل إتنا نجد اليوم ، عن قصد أو عن غير قصد ، خلطاً شديداً بين المادة والفكر ؛ وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى : إن من درجوا على النظر إلى الوجود نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً إلا في صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون حقاً كبيراً ، إذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل في ذلك دفماً لما غلب على أذهانهم من أوهام .

(١٥) ابن سينا : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ٩

(١٦) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ( ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠

للمادة ٢٧ ؛ وأيضاً « التأملات » التأمل الثالث ( ترجمتنا العربية الطبعة الثالثة ) .

## المثالية الديكارتية

المثالية الحديثة ونقد المعرفة - وصف « كانط » لمثالية  
« ديكارت » - الشك الديكارتى - « التأملات » -  
الكوجيتو - الله - العالم الخارجى - صدق الله ضامن  
للعالم - قوة الذهن - مثالية من نوع فريد .

---

المثالية الحديثة مختلفة جداً عن المثالية القديمة ، مثالية  
أفلاطون . وعماد المثالية الحديثة هو ما يسمى الآن «نقد المعرفة»؛  
ونتيجة هذا النقد مذهب يرى أن عالم الموجودات الخارجية ،  
«الواقعية» التى نظن أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها ، إنما هو  
عالم متمثل فى أذهاننا ، أو بعبارة أخرى هو عالم «مثالى» لا واقعى .  
وقد كان ديكارت أول من قام بنقد وسائلنا فى المعرفة ؛  
النفت أبو الفلسفة الحديثة إلى هذا الأمر الخطير قبل « هيوم »  
وقبل « كانط » : فهو يصرّح فى كتابه « مبادئ الفلسفة » بأن  
اهتمامنا لا يقتصر على معرفة أى الأشياء نستطيع أن نعرف ،  
بل وأيضاً أى الأشياء « لانستطيع أن نعرف » ؛ وإذن فيهمنا  
أن تبين قيمة أفكارنا وتصوراتنا ، ومدى أذهاننا وحدودها .  
ونراه يفتح كتابه « فى الكون » بنظرية فى المعرفة ؛ كذلك نجده  
يتساءل عن الصواب ما هو ، والخطأ ما هو ، وبأى العلاقات  
يستطيع المرء أن يميز بينهما : يتساءل عن ذلك قبل أن ينتقل إلى

موضوعات المعرفة ؛ وهو يعرف الميتافيزيقا نفسها - قبل «كانط» ،  
وخلافاً للأنطولوجيا القطعية عند الفلاسفة السابقين - بأنها النظر  
في « مبادئ المعرفة البشرية » .

\* \* \*

قال «كانط» في كتابه « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة»  
إن دعوى المثاليين الأصليين ، منذ المدرسة الإيلية حتى بركلي ،  
متضمنة في القضية التالية : « إن كل معرفة مستمدة من الحواس  
والتجربة إنما هي مظهر زائف ووهم لا حقيقة له ، وما الحق  
إلا في معاني الذهن والعقل الخالص » (١) .

وقال في كتاب « نقد العقل الخالص » تحت عنوان « نقض  
المثالية » : « المثالية هي المذهب الذي يصرّح بأن وجود  
الأشياء في الأعيان خارج الأذهان إما أن يكون مشكوكاً  
فيه ولا سبيل إلى إثباته ، وإما أن يكون كاذباً ومحالاً .  
والمذهب الأول هو المثالية « الإشكالية » التي ذهب إليها  
ديكارت ، الذي لا يرى من يقين إلا للقضية : أنا موجود .  
والمذهب الثاني هو المثالية « القطعية » التي ذهب إليها بركلي ، الذي  
يعتبر المكان - مع جميع الأشياء التي هو شرط لها لا يتفصل عنها -

(١) - كانط : التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ، انظر كتابنا : « رواد

المثالية في الفلسفة الغربية القاهرة ١٩٦٧ .

شيئاً مستحيلاً في ذاته وبالتالي يعتبر الأشياء في المكان أوهاماً لا حقيقة لها . . . . أما المثالية الإشكالية التي لا تصرح بشيء عن وجود الأشياء الخارجية وإنما تذهب إلى أننا عاجزون عن أن نثبت بتجربة مباشرة وجوداً خارج وجودنا ، فهي مثالية معقولة وملائمة لمنهج في التفكير فلسفي سليم ، منهج لا يتيح لنا أن نحكم حكماً قاطعاً قبل الاهتداء إلى دليل كاف .. » (٢)

فما هي إذن مثالية ديكارت « الإشكالية » هذه التي يتحدث عنها « كانط » ؟ .

\*\*\*

إن أكثر ماقتن به معاصرو ديكارت هو بداية ذلك الطريق الفلسفي الذي سلكه الفيلسوف في « المقال في المنهج » ، باحثاً عن معيار لليقين ، غير معتمد إلا على محض قواه . فهذا « الشك المنهجي » الذي هو استهلال لإيمان قوى بثبات العلم ، قد بدا لهم تحفة فنية تامة ؛ فكل من حدثته نفسه بأن يتفلسف أصبح لزاماً عليه مراعاة هذه القاعدة الأولى ، وهي أن يضع أولاً موضع الشك جميع آرائه السابقة . لكن « المقال في المنهج » لا يقف وقفات طويلة عند هذا الرفض للأفكار السابقة ، إنه يعدّ من بين

(٢) كانط : « نقد العقل الخالص » ، القسم الأول ، الباب الثاني ، الفصل الثاني ( ترجمة ترمزايج وباكو ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ) .



الأفكار التي يوصينا التشكك بأن تتخل عن الأفكار التي توحى بها إلينا حواسنا : « من حيث أن حواسنا تتخدعنا أحياناً ، قد أردت أن أقترض أنه ليس يوجد شيء مثل ما تجعلنا نتخيله... » (٣) ومعنى هذا : أردت أن أقترض أن الموجودات الخارجية لا تشبه الصور الحسية التي أتلقاها منها ؛ وليس معناه : أردت أن أتخيل أنه لا توجد موضوعات خارجية البتة . صحيح أن « المقال في المنهج » لا يسمح لنا بأن نقترض زيادة على ذلك : فمسألة الوجود الواقعي لعالم خارجي ليست موضوعة فيه صراحة ، (٤) لكن من جهة أخرى يمكن أن نقول إنها سارية في « التأملات » كلها .

\*\*\*

إن كتاب « التأملات » عمل فلسفي رفيع إلى أقصى مرتبة ؛ فيه يعود ديكارت إلى إثارة المشكلات التي مسها في القسم الرابع من « المقال في المنهج » مسأ رقيقاً :

فالتأمل الأول يضع علامة الاستفهام ، ويتساءل عن الأشياء

(٣) ديكارت : « المقال في المنهج » ، القسم الرابع .

(٤) على الأقل ليست موضوعة قبل ثبوت « الكوجيتو » . على أننا نجد

المؤلف يسلم بعد ذلك لا بافتراض بل بتخيل من هذا القيل : « ولأرايت أنني أستطيع أن أتخيل أنني ليس لي جسم وليس هنالك عالم ولا مكان أنا فيه ، ولكن ليس هنالك شيء من الشك الواضح القوي القوي يتردد دويه في « التأملات » بلا انقطاع .

التي يمكن أن توضع موضع الشك . وأول أسباب الشك هو أن حواسنا ، التي كثيراً ما تضلنا ، إنما تبثنا بما نشعر به لا بما يطابق أحاسيسنا في الواقع . ويتساءل ديكارت أيضاً مع تسليمه بافتراض أن الله قد يحلو له أن يضلنا : « ماذا عسى أن أعرف إذا كان قد خلق الدنيا بحيث لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ومع ذلك فإن لدى شعوراً بهذه الأشياء ، وأن جميع ذلك لا يبدو لي مخالفاً لما أراه . . . ؟ » ولكن لعل ما أعطى وجوده وجوداً افتراضياً إنما هي السماء الظاهرة والأرض التي تبدو للناس ، وبالجمله مجموع هذه الأعراض أو الصفات التي تتصف بها الأشياء التي لدى « شعور » بها ، في حين أن « الجواهر » التي تقوم بها هذه الأعراض لا تكون موضوعاً موضع الشك . وإذن فالشك لا ينال الجواهر .

والتأمل الثاني يحملنا على الشك في حقيقة الجوهر الجسماني . وقد يخيل إلينا أننا نقرأ « كانط » حين نقرأ الصفحات المشهورة التي نجد فيها تحليلاً جميلاً لفكرتنا عن الجوهر : هذه القطعة من شمع العسل ، التي أمسكها يدي ، ما هي في الحقيقة ؟ يستحيل على خيالي أن تعرف عنها شيئاً ، ما دامت هذه الملكة لا تتركها إلا إذا منحتها صفات كالطول والحجم واللون . . . وهذه الصفات يمكن أن تستغنى عنها قطعة الشمع دون أن تتغير طبيعتها . فإذا لم

تكن صفة من الصفات التي تكشفها حواسي في قطعة الشمع هي التي تجعلها هي ، فما عسى أن تكون إذن ؟

إنها في الحقيقة في ذهني ؛ وإن كل مانظن أننا نعرفه بتمييز في قطعة الشمع لا يقع تحت الحواس ؛ وإذن فبالذهن وحده نستطيع أن نعرف ماهية الشمعة<sup>(٥)</sup> . ويختتم الفيلسوف تحليله هذا بقوله : « ولكنني حين أميز قطعة الشمع من صورها الخارجية ، وحين أتأملها عارية كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق أنني وإن أمكن أن يقع بعض الخطأ في حكمي — لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنساني ،<sup>(٦)</sup> .

ما أيسر ما تقترب نظرة ديكارت هنا من نظرة « بركلي » ، تلك النظرة التي سييسطها في رسالته عن « مبادئ المعرفة الإنسانية » والتي تنتهي إلى أن وجود الأشياء هو كونها مدركة في الذهن !

إن هذا هو المبدأ الذي تقوم عليه المثالية النقدية : إن تصور « الموضوعات » هو عمل ذهني ؛ ومتى تسامل الإنسان نفسه عما إذا كان لذهنه دخل في تصوراته عن المادة نفسها فقد بدأت المادية تهتز أركانها .

(٥) هنا ينهزم الماديون في عقر دارهم ، أي في معرفة الأجسام ذاتها .

(٦) ديكارت : « التأملات » ، ( ترجمنا العربية الطبعة الثالثة ص ٨٤ )

وفي التأمل الثالث يبلغ الشك ذورته : يستعرض ديكارت في ذهنه الآراء التي كان قد تلقاها من قبل ، ويأخذ في مناقشة تلك التي يصفها بأنها آراء « مشكوك فيها وغير يقينية » ، كاعتقاده بالأرض والسماء والكواكب وجميع تلك الأشياء الأخرى التي قنبتنا الحواس عنها ، ثم يقول : « ولكن هنالك أمراً كنت أؤكدكده ؛ ولما كنت قد ألفتُ التصديق به ، فقد حسبتني أدركه إدراكاً واضحاً جداً ، في حين أنني في الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عني ؛ وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة ؛ وفي هذا كنت مخطئاً ،<sup>(٧)</sup> . ولكي يثبت لنفسه خطأه أخذ يفند كل واحد من الأسباب التي دعت به من قبل إلى أن يعتبر وجود هذه الموضوعات الخارجية وجوداً يقينياً ، فقال : « أول هذه الأسباب أنه يبدو لي أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنني أجد في نفسي أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتي . . . »<sup>(٨)</sup> . وفي هذه الكلمات القليلة لخصت الحجتان الرئيسيتان اللتان يُعترض بهما على المثالية في كل زمان : إحداها حجة العوام ، وهي مستفادة من اقتناع غريزي مشترك لدى الناس جميعاً ، ويكاد أن يختلط بالآراء الشائعة والإجماع العام ، والثانية

(٧) ديكارت : « التأملات » ( ترجمتنا العربية الطبعة الثالثة من ١٠٢ )

(٨) « التأملات » ، التأمل الثالث ( ترجمتنا العربية من ١٠٧ )

حجة الفلاسفة ، ومدارها فكرة العلية ؛ ويمكن تلخيصها فيما يلي :  
بما أتى أعلم أنى لست علة هذه الضروب من الأفكار ، فلا بد أن  
يكون مصدرها غيرى ، وهى حجة لم يكف « الواقعيون » عن  
إيرادها فى جميع الأزمان .

لكن لا واحد من هذه الحجج يبطل للنطق الديكارتي :  
فلاقتراضات الاستفادة من تعاليم الطبيعة ليست أهلاً للحظوة  
بشرف المناقشة ، فهذه الضروب من الميول هى أشد الأشياء  
تضليلاً ؛ ويشهد بذلك فى الأخلاق الميول التى تحملنا على الشر مثلاً  
تحملنا على الخير « ولهذا لأرى داعياً إلى اتباعها فى أمر الصواب  
والخطأ »<sup>(٩)</sup> (أكثر من اتباعها فى أمر الخير والشر) .

أما الحجة المستندة على مبدأ العلية ، والتى تدعى أن هذه الأفكار  
مستمدة من الخارج ، فليست أكثر إقناعاً : « فقد يكون فى ملكة ما  
أو قوة ، غير معروفة لدى بعد ، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار  
دون معونة من الأشياء الخارجية »<sup>(١٠)</sup> . فى الحق إن هذا حدس  
ديكارتي خصب يبدو أن فيه إرهاباً بأحد التطورات الرئيسية  
للقضية الحديثة .

(٩) : « التأملات » ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، ص ١٠٧ ) .

(١٠) : « التأملات » نفس الموضع .



ومن ذا الذي يستطيع أن يقطع قطعاً بأن هذه الأفكار التي  
تخطر لنا، على الرغم منا أحياناً ، ليس مصدرها قوة أو ملكة داخلية  
هي فينا وإن نكن نجعل عملها ؟ لا مناص من التسليم بهذه النتيجة:  
« هذا كله يجعلني أعتقد أن سبيلي حتى هذه الساعة لم تكن سبيل  
حكم يقيني صدر بعد تأمل ، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج جعلني  
أعتقد بوجود أشياء خارجة عني ومغايرة لوجودي ، تستعين  
بحواسي أو بأي وسيلة أخرى ، لتبحث في أفكارها وصورها  
وتطبع في نفسي أشباهها ونظائرها، » (١١) .

ذلك شك ما أعجبه ! إنه لا يعترف بوجود يقيني خارج إنيتنا ،  
كما رأى « كانط » ، في الفقرات التي أوردناها فيما تقدم . لقد قيل  
إن الشك الديكارتي شك عابر مؤقت ؛ وهذا صحيح بالقياس  
إلى كتاب « المقال في المنهج » ، ولكننا هنا في « التأملات » نجد  
ذلك الموقت يطول أمده طويلاً عجيباً : لقد نفذ التشكك واخترق  
التأملين الأولين ، وها هو ذا يسرى في التأمل الثالث سرياناً  
موصولاً ، فلم يتقهقر إلا أمام معنى واحد وفكرة واحدة ،  
هي فكرة الله ، أصل كل وجود وكل حقيقة ، ثم نراه يبرز من  
جديد في التأمل السادس .

(١١) : « التأملات » ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة من ١٠٨ ) .



« لم يبق على الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية » :  
 بهذه الكلمات يفتح التأمل الأخير ، وتقوم عندئذ مناظرة علنية  
 بين الدعويين المتعارضتين ، المثالية والواقعية ، ويبدو ديكارت  
 متردداً بين الفريقين ، ولكنه ينضم إلى أحدهما بعد طول عناء .  
 يذكر تأييداً لدعوى « الواقعيين » دليلين : أحدهما مستمد من  
 فعل الخيال ، والثاني من فعل الحواس . التخيل عملية مغايرة للتصور  
 أو التعقل ، والتعقل جزء من نفسى ، فى حين أن ملكة التخيل  
 « ليست بضرورية لطبيعتى أو لماهيتى ، أعنى لماهية نفسى ، لأنها حتى  
 لو لم تكن لدى لما تغير حالى ولبقيت عين ما أنا الآن ، (١٧)  
 أى أنى لن أنقطع عن كونى شيئاً مفكراً ، حتى لو توقفت عن  
 استخدام مخيلتى فى تمثيل الأشياء المادية : ويبدو من هذا أنها تعتمد  
 على شىء يختلف عن نفسى . وهناك تفسير سهل للأفعال التى تقوم  
 بها هذه الملكة فى ، وهو : « أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به  
 نفسى واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت ،  
 أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية . . أقول إن من الميسور  
 لى أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا النحو ، إذا صح  
 أن الأجسام موجودة ، وعجزى عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير  
 حصوله يحملنى على الظن بأنها موجودة : ولكن ليس هذا

(١٧) : « التأملات » ، التأمل السادس ( ترجمتنا العربية ص ١٨٥ ) .

إلا محض احتمال، (١٣). وإذن فهذا الدليل ليس بملزم ولا جازم، إن هو إلا احتمال قيمته افتراضية فحسب، هو تفسير يرتاح إليه ريثما يهتدى إلى أحسن منه : وإذن فهذه هي الدعوى الموضوعية قد نزلت منزلة احتمالية فقط ؛ وقد صرح ديكارت دون موارد بأنه لا يسوغ أن نخلع عليها طابع الضرورة أو اليقين .

ولنتقل إلى الدليل المستمد من الإدراكات الحسية . قد يطول إحصاء هذه الأنواع من « الأحاسيس » : إنها انطباعات تذكرني بحضور جسمي وبملاقاته بأجسام أخرى وضع بينها ؛ ولذة وألم أحسهما عند اتصال هذه الأجسام ؛ وميول طبيعية عندئذ يثيرها حضور الأجسام ؛ وصفات عامة أنسبها إليها ، كالامتداد والشكل والحركة ؛ وصفات أخص كالضوء والألوان والروائح والأصوات والطعوم . هذه الأحاسيس لم يكن لدى مسوِّغ للحكم بأنها جاءت من « أشياء متميزة كل التميز عن فكري » من حيث أتى « وجدت أنها كانت تعرض لفكري دون حاجة إلى موافقتي » ؛ على أنه لا سبيل إلى الخلط بين تلك وبين ما يصنعه هواي من خواطر أصوغها كما أشاء وأتصرف فيها بما يحلولى . وهذه الأفكار الآتية من حواسي والتي هي « أكثر حيوية وأقوى تعبيراً وفي بابها أكثر تميزاً من أي

(١٣) « التأملات » ( ترجمنا العربية الطبعة الثالثة من ١٨٦ ) .

من تلك التي أستطيع إيجادها في نفسي بالتأمل ، أو من تلك التي أجدتها مطبوعة في ذاكرتي ،<sup>(١٤)</sup> كيف يتسنى أن أكون أنا صاحبها وخالقها ؟ « قد لاح لي أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسي ، وأنها لا بد أن تكون قد أحدثتها في أشياء أخرى . ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحتني إياها هذه الأفكار عينها ، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهني شيء سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي تحدثها »<sup>(١٥)</sup> .

وعلى هذا النحو يعود إلى الظهور دليل العلية الذي أورده ديكارت من قبل في التأمل الثالث ، وهو يبسطه للمرة الثانية في قوته وفي ضعفه أيضا ، وبطابعه الاقتراضي وشرط الالتجاء إلى قوة بعيدة بجهولة . « ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحتني إياها هذه الأفكار عينها .. » هذه الجملة الاعتراضية مليئة بأمور مضمرة كثيرة . أليس في مثل هذه التعبيرات ما يدل بوضوح على ميول غير مادية صريحة في فلسفة ديكارت ؟ إن في الإمكان ترجمة هذه الأقوال على النحو التالي : إذا كانت الأجسام موجودة ، فانا على الأقل لا أستطيع أن أصل إليها في ذاتها ، ولا أعرف إلا الأفكار التي تمثلها في ذهني . ولكي أفسر ظهور هذه الأفكار في نفسي ، يلزمني أن أفترض ، لمناسبتها ،

(١٤) « التأملات » ( ترجمتنا العربية ص ١٨٩ ) .

(١٥) نفس الموضع .

أن هنالك أجساماً . سيقول « مالبرانش » : لو لم تكن الأجسام موجودة فهذه الأفكار نفسها ربما تكون حاضرة في نفسى مع ذلك ولكن يلزم أن أستنتجها ، إن العقيدة تضطرنى إلى ذلك . وسيقول « بركلى » : كلا إن العقيدة لا تضطرنى إلى ذلك أبداً ، فانعدام الأجسام لا تتأثر به العقيدة : إن أفكارى هي الأشياء ذاتها ، وإن الأشياء هي أفكارى عنها .

وما يكاد ديكارت يذكر دليل العلية حتى يبادر بتفنيده : فضلاً عن أننا نجرب في كل لحظة قلة الصدق في حواسنا — سواء كانت خارجية أو داخلية ( كخداع البصر ، والآلام التى يحسها مبتور النراع أو الساق فى العضو المبتور ) — نجد أن الحدس التلقائى الذى به تنسب أفكارنا الحسية إلى علة بعيدة عنا ، محتاج كذلك إلى ضمان : فإنه على الرغم من أن هذه الأفكار التى أتلقاها عن طريق الحواس « لا تعتمد على إرادتى ، إلا أنه لم يدر بخلقى أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لى ، بل ربما توجد فى نفسى ملكة — وإن تكن غير معروفة لى حتى الآن — هى علتها والمحدثه لها » (١٦) .

هذا حدس خلىق بالإعجاب ، ينبثق منه الاقتراض

(١٦) « التأملات » ( ترجمتا العربية من ١٩١١ — ١٩٢ ) .

« الترنسندنتالى » الرائع الذى سينتهى « كانط » إليه . لاشك أن المثالية على العموم ، و المثالية الديكارتية على الخصوص ، أو المثالية « الإشكالية » كما يصفها « كانط » - يعنى المثالية التى تجعل وجود الأجسام فى الخارج إشكالاً أو موضع نظر - قد رجحت من كل شىء فى هذه المناظرة . وسيكون الفلاسفة الإيقوسيون معذورين إذا لم يستبقوا من هذه المناظرة كلها إلا الدفع الكثيرة الطويلة لمصلحة قضية الشك ، متناسين الحكم الواقعى الذى اختتمت به : لأنهم يرون أن هذه الطريقة فى إثبات وجود العالم المادى معادلة لمحاولة القضاء عليه بلا رجعة (١٧) .

\* \* \*

لقد شك ديكارت فى الحواس وفى وجود الأجسام والعالم الخارجى ، ولم يصل إلا إلى يقين واحد هو يقين الكوجيتو : أنا أفكر فأنا إذن موجود ، وأنا أرى بوضوح وتميز أنه لكى أفكر يلزم أن أكون موجوداً . والفكرة الواضحة المتميزة ، ذلك هو المعيار الذى يعين على بلوغ اليقين : عندى فكرة واضحة عن نفسى باعتبارها شيئاً مفكراً ومختلفاً كل الاختلاف عن بدنى ، باعتبارها شيئاً ممتداً . والموقعة الأولى التى كسبتها المثالية هى أن

---

(١٧) سيقول « بينى » : « يجب أن تعتبر الفلسفة الديكارتية أساساً للشك الحديث » ( فى كتابه : « الطبيعة وثبات الحقيقة » القسم الثانى ، الفصل الثانى ) .



نفسى مغايرة لبدنى ومتميزة عنه ، وأنى أضع وجودى متى وضعتُ  
فكرى . وهذا المبدأ لا ينهض أمامه أى اعتراض حتى ولا حجة  
الشيطان الماكر ، تلك الحجة الخطيرة على البراهين الرياضية والتي  
لا يدفعها إلا الالتجاء إلى الله . — إن هذا مبدأ واضح متميز بذاته  
ولا يحتاج إلى شيء آخر : إنه عبارة عن امتلاك الفكر بالفكر .  
لكن الذهن لا يستطيع أن يظل دائماً فى دائرة الكوجيتو : فإن  
فكرى بعد أن وضع ذاته موجوداً يطمح إلى النظر فى موجودات  
أخرى جديدة ، ويتوق إلى تشييد بناء العلم ، وبعبارة أخرى  
يجب أن ينتقل من فكرة إلى أخرى ، ومن هذه إلى ثالثة وهكذا .  
ومعنى هذا أنه سيتعد عن النور الأصيل الذى أمد به الكوجيتو .  
ومن أجل ذلك كان من الضروري أن نجد مبدأ مستديماً يودى  
فى طريق التقدم العلمى مثل الوظيفة التى يؤديها « الكوجيتو »  
فى بداية مراحل الاستنباط الميتافيزيقى . وهذا المبدأ الذى يتصل  
بالأول أوثق اتصال والذى يمد على طول الطريق العلمى هو  
إثبات وجود الله وكماله المطلق . ولست محتاجاً لكى أقنع نفسى  
بهذا إلى أن أقفز من فكرتى عن كمال الله حتى أصل إلى حقيقة  
الموجود الكامل نفسه<sup>(١٨)</sup> ، ولكنى لمست هذا الوجود الواقع

(١٨) يقول « لاشليه » : يجب أن نذكر أن ديكارت كان يعتبر الأفكار  
مرادفة للأشياء ، ولم يكن يقبل تعارضاً بين الطرفين . وإذا لم يكن قد انتبه =



في هذه الفكرة ، ولا سيما أنى أدركت مثل هذا التماثل حين أصبت  
وجودى فى فكرى . ليس علىّ إلا أن أتابع التقسم المستمر  
لتفكيرى ، وأن أحافظ ، فى هذه السلسلة المنطقية ، على  
اتفاق عقلى مع ذاته : وأنا حرّ فى أن أضيف البراهين إلى  
البراهين ، على شرط أن تكون البداهة التى مبدؤها الكوجيتو  
مصاحبة لى فى كل خطوة من خطواتى ، والآن لن تفارقنى هذه  
البداهة بفضل الصدق الإلهى .

\* \* \*

لقد دأبت الفلسفة الديكارتية على مناهضة الحواس ، ولم تر لها  
إلا وظيفة المساعدة المحدودة فى وجودنا الجسمانى<sup>(١٩)</sup> . والمادة  
عند ديكارت إنما هى عقبة فى طريق المنهج ، والكون الذى  
يتصوره الفيلسوف أشبه بكون من البلور ، وكل ما فيه شفاف  
مستعد لأن يثلق النور من جميع الجهات ، ومعنى هذا أنه يجب أن

= إلى مثل هذه المثالية الكاملة ، فمن الواضح أنها كانت تسيطر على تفكيره .  
وبدون ذلك يكون انتقال الدليل الانطولوجى إلى وجود واقعى خارج خواتنا انتقالا  
فاسداً كل الفساد : لم ينتقل ديكارت إلا من ذاتية داخلية إلى موضوعية داخلية  
أيضاً ، ( لاشلييه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » ألفت بمدرسة المعلمين العليا  
بباريس ١٨٧٣ — قلا عن جورج ليون : « المثالية فى إنجلترا فى القرن السابع  
عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٢٣ هامش ) .

(١٩) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، القسم الثانى ، المادة ٣ وعنوانها :  
« فأن حواسنا لا تعلمنا طبيعة الأشياء ، وإنما تعلمنا فى أى الأمور تنفعنا أو تضرنا »

تكون جميع جوانبه معدة لأن ينفذ إليها الفكر .

لسنا نزعم أن العالم الذي تحتاج إليه الفيزيقا الديكارتية عالم عقلي خالص ، بل يكفي أن نقول إنه يشابه كل المشابهة عالماً من العوالم المثالية . ويؤكد هذا أن ديكارت ما كاد يتجه إلى الله ليبرر اعتقادنا بالأجسام ، حتى نراه وقد قنع بأن تكون المادة التي سلم بوجودها أخيراً هي مادة تطيع العلم المجرد « وتشتمل على جميع الأشياء المفهومة في موضوع الهندسة النظرية » ، وما عدا هذا لا يهتم به الفيلسوف إلا قليلاً<sup>(٢٠)</sup> . إن عالم الأجسام موجود ، لكنه لا يكاد يثبت وجوده حتى يحيله عالماً مثالياً . فالأجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس هو الامتداد الحسي بل هو ذلك الامتداد الذهني ، موضوع بحوث صاحب الهندسة . هذا الطابع المثالي لفيزيقاه قد نبه إليه بعض معاصريه : نقرأ في ردوده على اعتراضات « جستدي » قوله : « إن كثيرين من أهل الأذهان الفائقة يرون في وضوح أن الامتداد الرياضي الذي جعلته مبدأ لفيزيقاي ليس شيئاً آخر سوى فكري ، وأنه لا قوام له ولا يمكن أن يكون له قوام خارج ذهني » . وما كان ديكارت ليحفل بمثل هذا الاعتراض ، بل إنه ليسخر منه ، وهذا يدل ، في نظر « لاشليه » ،

(٢٠) هذه المثالية قد أبرزها لوي ليار في كتابه: «ديكارت» باريس سنة ١٩٨٢

على أنه « يرى التفرد في الوجود للعقول ، ويحمل هذا على محل  
التقريب ، (٢١) . وديكارت نفسه لا يتردد في أن يقول : « لكني  
أجد هنا ما يطيّب من خاطري في الاتصال بين فيزيقاي وبين  
الرياضيات الخالصة . وأملّي وطيد أن تكون فيزيقاي مشابهة  
لها ، (٢٢) . وفيه العجب ؟ إن منهج ديكارت في دراسة الطبيعة  
لا يطمئن إلا إلى مادة قد بلغت من الروحانية أكبر قسط ممكن ؛  
فإذا أخضعها لمطالب النظر والاستدلال « الأولاني » ، بلغة كانتط ،  
فليس قصده من ذلك أن يقيم « إسقولاتية » هندسية محل  
الإسقولاتية اللاهوتية التي نصب نفسه للقضاء عليها ، وإنما أراد  
فيزيقا ذهنية ، لأن الطبيعة كما يفهمها وكما يحبها هي أخت الفكر .

يضاف إلى هذا أننا إذا حكنا بمانري في مراسلات ديكارت ،  
وجدنا أن نظريته عن « فطرية » الأفكار قليلة الاتفاق مع الدليل  
الذي أورده لإثبات وجود المادة . والدليل الوحيد الذي اعتمد  
عليه وفيه شيء من القوة ، والذي هو في ذاته دليل واه إذا لم نلجأ  
إلى صدق الله ، هو دليل مستمد من فكرة العلية .

(٢١) لاشليه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » ( نقل عن : جورج  
ليون : « المثالية في إنجلترا في القرن السابع عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٣٨ ) .  
(٢٢) ديكارت : « ردود على جسندي » ( « مؤلفات ورسائل » طبع  
مكتبة « البلياد » باريس ١٩٤٩ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ) .

وفي الحق أنه لم يكن بمقدور ديكارت أن يرجع وجود الأشياء للمادية إلى سند أمتن من هذا . وقد جعل ديكارت لبداً العلية مقاماً مرموقاً وقهوداً بعيداً : جعل له مالفكرة « الأولانية » (٢٣) من قيمة ثابتة لامراء فيها ، وجعل مصدره الموجود الكامل ، أى المشيئة الإلهية التى تشع منها الحقائق الأبدية ، التى هى نماذج للعلم والأخلاق . وإذن فحقيقة الأشياء المادية لا تجد لها ضمناً يسمو على هذا الضمان ، ولكن بشرط أن يكون مفهوماً أن العلة التى هى مصدر أفكارى عن الأجسام لا تقوم فى أنا نفسى ، وإلا فتكون المثالية الإشكالية قد كسبت المعركة . ولا محل عند ديكارت للشك فى أن الذهن فى نفسه ليس جديداً ، وأن له قوة على أن يولد من ذاته معانى تخصه وحده وتميز عن خيالاتنا كما تتميز عن إدراكنا الحسية . ومن أجل هذا يبطل سلفاً ما أورده « لوك » من براهين تافهة لمهاجمة المعانى الفطرية . لقد بين ديكارت بجلاء أن هذه « الأفكار الطبيعية »

---

(٢٣) نجد هذا فى « العرض الهندسى » الذى بسط به فلسفته إجابة لطلب الأب « مرسن » : فقد وضع فكرة الطية وجعلها « بديهية » تسمو على الشك ، الأمر الذى يعين على رفع الدور ، على الأقل من حيث أن الله الذى ثبت وجوده يكون متصوراً على أنه علة لوجودنا وأفكرتنا عن الكمال (ديكارت : « مؤلفات ورسائل » طبع مكتبة « البلياد » ص ٢٨١ به ) .

هي عندنا بالقوة . وقال ماسيكره « لينتز » ، إن هذه الأفكار فينا بالفطرة ، لا بمعنى أنها مسجلة فينا كما تسجل المراسيم في الوثائق الأميرية ؛ وهو يشبه هذه الأفكار الطبيعية بالاستعدادات الأخلاقية والبدنية الوراثية في بعض العائلات : « لقد سميت هذه الاستعدادات طبيعية . ولكنني قلت ذلك على معنى ما نقول إن السخاء مثلاً طبيعي في بعض العائلات أو أن بعض الأمراض ، كالنقرس أو الحصى البولي ، طبيعية عند عائلات أخرى ... » (٢٤) ويكتب بعد ذلك بأوضح مما رأينا : « كما لو كانت ملكة التفكير التي يملكها الذهن لا قدرة لها من نفسها على أن تحدث شيئاً ، فهذه القوة الذهنية الخصبية تعمل في النفس ، لا في قترات معينة ولا بطريقة استثنائية ، بل إنها لتجلى حتى في الأحوال التي قد يظن فيها أن النفس منفصلة ، أعني في المعارف التي تجيء بها حواسنا . وإذن فالإدراك الحسى يكاد يكون في جملة عملاً خفياً من أعمال الذهن الذي قد يتوهم أنه يتلقاه عن الحواس .

معنى هذا أن الموجودات الخارجية خالية من العلوية ولا أثر لها في أحاسيسنا ؟ قد يكون في الذهاب إلى هذا القول

---

(٢٤) ويقول بعد ذلك : « لا أن الأطفال الناشئين في هذه العائلات يكونون مصابين بهذه الأمراض في بطون أمهاتهم ، ولكن لأنهم يولدون ولهم الاستعداد أو القوة على أن يصابوا بها . » (١٦م)



تحريف لقصد ديكارت : ذلك لأنه يترك للأشياء الخارجية عملاً ما ، ولكنه ضئيل جداً . وهو يقول : « إن التجربة وحدها هي التي تجعلنا نحكم بأن هذه الأفكار أو تلك التي تكون ماثلة الآن في أذهانتنا راجعة إلى أشياء معينة خارج أنفسنا ؛ وليس معنى هذا أن هذه الأشياء قد نقلتها إلى أذهانتنا عن طريق الحواس كما نحسها ، بل أنها نقلت شيئاً هياً الفرصة لأذهانتنا ، بالقوة الفطرية التي فيها ، أن تكونتها في ذلك الوقت لافي وقت آخر ، (٢٥) . على هذا النحو سيتكلم « كانط » ، في « نقد العقل الخالص » ، (٢٦) .

والخلاصة أنه إذا كان ديكارت قد أثبت وجود العالم الخارجي ، فقد بين أننا لانعرفه مباشرة بالحواس ، ولا نعرفه كما هو في ذاته ، أو على الأقل أن كل مانعرفه عنه إنما هو الصور الذهنية والأفكار التي في أذهانتنا . أما أن هذه الصور وهذه الأفكار تطابق حقائق موجودة في الخارج بأعيانها ، فهذا مانعرفه معرفة غير مباشرة بواسطة الصدق الإلهي : ذلك أنه لا يمكن أن تكون الأفكار التي منحنا الله إياها ، مع ميل قوى إلى تصديقها ، أفكاراً خداعة .

(٢٥) . ديكارت : « مؤلفات » طبع أدام وتاترى ، م ٨ ص ٣٥٨ .

(٢٦) . كانط : « نقد العقل الخالص » : المقدمة . انظر كتابنا : « رواد

المثالية في الفلسفة الغربية » القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٨٨ مع



تلك هي المثالية «الإشكالية» التي أشار إليها «كانط» ، في حديثه عن المثاليات الأخرى واختلافها عن مثاليته «الترسندنتالية» .

إذا كان وجود الذات المفكرة عند ديكارت أمراً ذا يقين مباشر ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لعالم الأجسام في المكان . ولقد سبق ديكارت في هذه المثالية أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، فكان من الحق والعدل أن يعتبر «أبا للفلسفة الحديثة» .

## « لينتز » بين الفلسفة والدين

حياة « لينتز » وأعماله - موقفه من التصور الآلى  
الطبيعة - « الغائية » فى قلب « الآلية » - التوفيق بين  
الفلسفة والدين - الرد على شبهات « بيل » فى مسألة  
الشر - مذهب التقاؤل .

لينتز فيلسوف ألماني عاش فى النصف الثانى من القرن السابع  
عشر . ويعتبر هو والفيلسوف « كانط » أكبر فلاسفة الألمان  
ومن أشهر فلاسفة العالم . منحه الله عقلاً واعياً ، واستعداداً عجباً  
لفهم الناس وقبول أقاويلهم المتباينة ، والتوفيق بين مختلف نزعاتهم  
ووجهات نظرهم ، فكان يقول : إن فى كل رأى وفى كل نظرية  
— مها يكن شأنها — شيئاً من الحق ، لو تدبرنا وكنا فى حكمة  
من المترشحين . وكان يحترم نتاج الفكر أياً كان ، ويأخذ الحكمة  
أنى وجدها ، وعلى أى لسن وعن أى كتاب . عكف على الاطلاع  
منذ صباه ، فكان يقرأ كل ما يقع فى يده من الكتب ، وبدأ  
يتفلسف وهو بعد صبي يافع . وهو نفسه يحدثنا أنه كان  
يسير فى متنزه مدينة « ليرج » ، ولما يبلغ الخامسة عشرة من  
عمره ، فيسأل نفسه : أينحاز إلى فلسفة أرسطاطاليس أم فلسفة  
ديمقريطس .

برز فى الفلسفة ، وفى العلوم الرياضية ، وفى القانون ، وفى

التاريخ ، وفي فقه اللغة ، وفي جملة فروع المعرفة الإنسانية . وتقلد عدة مناصب ذات بال ، وتقلب في أعطاف النعيم والجاه دهرآ . وإذا كان قد وجد من الفلاسفة والمفكرين أمثال « اسينوزا » و « روسو » من قضى حياة هم وعزلة وانقباض عن الناس ، فإن الفيلسوف « لينتر » قد أقبل على الدنيا خير إقبال ، أو قل إن الدنيا هي التي أقبلت عليه ، فلم يعرف من الحياة غير وجهها المشرق الباسم ، وكان فيها من السعداء الهاتين .

عرف أكثر مفكرى أوروبا في عهده ، وجرت له معهم مراسلات ومناظرات ، واتصل بكثيرين من الملوك والأمراء والعظماء : توثقت الروابط بينه وبين امبراطور النمسا ، وبين بطرس الأكبر قيصر روسيا ، كما لبث مستشاراً وصديقاً حميلاً لأمراء هانوفر ، وأنشأ أكاديمية برلين ، وسعى للتقريب بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانية .

كان عالماً ومتديناً ، وقد أسبغ الله عليه خلقاً وفضلاً ، وهما له ما شاء من مراتب الشرف والإقبال . وإنك لتلح أثر هذه الحياة الباسمة بادياً في سائر ما ألف وصنف ، وبلى وفي تلك الكلمة المشهورة التي طبع بها فلسفته الدينية ، والتي أصبحت من بعد لحياته شعاراً : « الأمور كلها تجري على أحسن

الوجه في أفضل عالم ممكن»<sup>(١)</sup> .

وقد صنف « لينتز » في الفلسفة والعلم والدين رسائل وكتباً قيمة ، كتب أكثرها باللغة الفرنسية ، وبعضها باللاتينية وقليلاً منها بالألمانية ، وأشهرها « مباحث جديدة في العقل الإنساني »<sup>(٢)</sup> وهو كتاب كتبه رداً على الفيلسوف الإنجليزي « لوك » ، ثم كتاب « تيوديسيه » ( ومعناها في اصطلاح لينتز « العدالة الإلهية » ) ثم كتاب « مونادولوجيا »<sup>(٣)</sup> أو نظرية « الجوهر الفرد » .

وكان كريم المعشر ، دمث الخلق ، عن يالفون ويؤلفون ، وكان يتحاشى أن يؤذى أقل الحيوان شأناً : فكان يأخذ الحشرة ليفحصها بالمكروسكوب ، ثم يعيدها إلى الورقة التي انتزعها منها في رفق ولين .

حفلت حياته بجلال الأعمال ، وظل دائماً على الدرس والتفكير حتى لقد قاضت روحه ويده كتاب .

\* \* \*

« Tout est pour le mieux, dans le meilleur des (١) mondes possibles »

« Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain,, (٢)

(٣) بالفرنسية Théodicée « تيوديسيه » و « مونادولوجيا » ( بالفرنسية

. ( Monadologie

رأى ليبتز في فلسفة « ديكارت و « هوبز » و « اسينوزا » خطراً يهدد ما في الطبيعة من اعتبارات دينية وفنية : لأن أولئك الفلاسفة ، على ما كان بينهم من اختلاف ، يتفقون جميعاً في أنهم أقاموا أو حاولوا أن يقيموا نسقاً أو نظاماً طبيعياً آلياً محضاً ، في تفسيرهم للجانب المادي من الوجود ، أعنى أنهم تصوروا العالم خلواً من معاني الغاية والتدبير ، وكأنه في نظرهم ليس إلا محض آلة تتحرك كما تتحرك الآلات .

فجاء « ليبتز » وأخذ على عاتقه أن يتخطى هذا التصور الآلي للطبيعة ، وحاول أن يبين أن القوى التي تعمل في الآلية نفسها إنما تحددها وتوجهها « الغائية » ، بحيث أن كل تدرج في العلل والمعلولات ، إن اعتبر من الداخل ، صار تدرجاً في الوسائل والغايات ، وأن صميم العالم إنما ينطوي في كل نقطة على قصد ، ونمو ، وتقدم .

وبفضل هذه الكرة — التي وقعت بين مذاهب « الآلية » و « الغائية » ، وبين حالات الجوهر الفرد على اختلافها ، كما لامت بين الروح والبدن — ظن ليبتز أنه يستطيع بها في الوقت نفسه ، أن يوفق بين العقل والدين ، وكان مقتنعاً بأن فلسفته كافية لإرضاء أدق مطالب الدين وأبعدها . وفي الحق أن ليبتز

كان مخلصاً في سعيه للتوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم تغب هذه الفكرة عن ذهنه مدى حياته . ولقد كان يؤمن أن جميع عناصر الكون وذراته مؤلفة متسقة . وهذا الاتساق الكوني ليس ثمرة تظهر في المستقبل فحسب بل هو كامن في النفوس من قبل ، لكن أكثر الناس لا يعلمون .

\*\*\*

أما المسألة الدينية فقد أثار الكلام فيها « بيل » Bayle أحد كبار المفكرين من معاصري ليبنتز ، وصاحب « القاموس التاريخي النقدي » المشهور . وقد كتب « بيل » بحثاً تناول فيه مسألة العناية الإلهية ، ووجود الشر في الدنيا ، أورد فيه شبه الملحدين والمأنوية والإبيقوريين ، وانتهى منه إلى القول بأنه يرى أن الدين والعقل يتعارضان ولا يتفقان ، وإن كان يؤمن بعقائد الدين .

وقد كان لتلك الشبه التي أثارها « بيل » في مسألة الشر أعظم الأثر في نفس ملكة بروسيا تلييزة « ليبنتز » ، فطلبت إلى أستاذها الفيلسوف أن يتولى إبطال هذه الحجج ونقضها ، فنهض الفيلسوف لهذه المهمة وصنف باللغة الفرنسية — التي كان يتقنها أيما إتقان — كتابه الموسوم « تيوديسيه » أي « العدالة الإلهية » وعنوانه الكامل : « بحث في جود الله وحرية الإنسان وأصل الشر » .



بادر « ليبتز » بنشر هذا الكتاب ، وقدم بين يديه رسالة  
عنوانها : « مقال في موافقة العقيدة الدينية للعقل » . وفي هذا  
المقال نرى الفيلسوف يعرض لمزاعم « بيل » بصدد الشر والعناية ،  
ويتهى إلى تقرير تلك النظرية الماثورة في مباحث اللاهوت المسيحي ،  
وهي أن حقائق الاعتقاد فوق العقل ، ولكنها ليست تنافيه . ثم  
أخذ ينبه على وجوب التفريق بين ما هو « فوق العقل » ، وبين  
ما يناهى الدين ، وأخذ يقسم الحقائق إلى : (١) حقائق عقلية  
أو أزلية وهي مبنية على « مبدأ الهوية »<sup>(٤)</sup> أى أنها ترجع  
إلى أشياء هي واحدة في ذاتها ومعناها ، والقول بضدها يستلزم  
التناقض . (٢) حقائق حاصلة حادثة وتقوم على مبدأ « السبب  
الكافي »<sup>(٥)</sup> وضدها لا يستلزم تناقضاً ما .

وليس شيء مما ينبغي الاعتقاد به بجائز أن يناقض النوع الأول  
من الحقائق العقلية أى الأزلية . فمثلاً وجود الله لا يكون ممكناً  
إلا إذا لم ينطو مفهوم لفظ الله على تناقض ما ، ولم تتناقض

(٤) وهو القائل على حد تفسير المناطقة المحدثين إن ما هو هو ، وما ليس هو  
ليس هو .

(٥) *Principe de raison suffisante* : ويعرفه ليبتز نفسه بأنه لا شيء  
يحصل مطلقاً دون أن يكون هناك علة أو سبب معين على الأقل ، ويرر لم كان هذا  
الشيء أولى بالوجود من العدم ، ولم كان على هذا النحو ولم يكن على نحو آخر .

الصفات المنسوبة إليه . لكن رأياً من الآراء يجوز أن يكون فوق ما تعلمنا التجربة ، لأن الضرورة العقلية لتسلسل الظواهر - تلك الضرورة التي نجدها عن طريق مبدأ السبب الكافي - هي دائماً محاطة بظروف . فالضرورة المنطقية أو الميتافيزيقية ، لقضية من القضايا تثبت مباشرة أو بالواسطة من امتحان حدود هذه القضية .

أما ضرورة قضية من القضايا والحاصلة ، فإنما ترجع إلى حوادث سابقة . وبما أن تلك الحوادث السابقة نفسها ليست ضرورية إلا تبعاً لظروفها ، وهكذا إلى غير نهاية ، فقد جاز أن نقول مثلاً إن عدم قدوم الإنجليز إلى مصر في سنة ١٨٨٢ وإن كان قد تم فعلاً ، يبقى ممكناً لا ضرورياً من الوجهة الميتافيزيقية ؛ ولهذا يصح أن نعرف الحقائق الحاصلة ، أو الجائزة ، بأنها تلك التي لا يمكن الوصول إلى أسبابها الكاملة إلا بتحليل لامتناه يمتنع أن يقوم به العقل الإنساني ، في حين أنه يكفي تحليل محدود لإثبات الحقائق العقلية الأزلية .

ويرى « لينتزر » أن مبادئ علم الطبيعة لا تفسر إلا بفكرة العناية والتدبير الإلهي ، أعني بمبدأ غائي . ومبدأ السبب الكافي - مبدأ الحقائق الحاصلة - يفضي بنا إلى ما وراء التجربة . ثم إن ائتلاف الجواهر الفردة ، والتسلسل القياسي لكل ما يحدث لا يمكن فعلاً

أن يفسر إلا بوجود مطلق ، خلق العالم وفقاً لاختيار حكم سديد؛ فكل شيء فردي ، وكل حادثة فردية ، في نفسها ممكنة ، فلسنا نتوصل إذن إلى إتمام سلسلة العلل والأسباب ، وارضاء مبدأ السبب الكافي تمام الرضى ، ما لم نرجع إلى سبب أول ، هو سبب لذاته ولا سبب له ، وهو الله .

ويستدل « لينتز » على صواب الاختيار الإلهي بقوله :  
« إن خارج هذا العالم الموجود - أى فى العقل الإلهي - عدداً لا نهاية له من العوالم الممكنة الوجود ، والتي لا يخضع كل واحد منها إلا لمبدأ « عدم التناقض »<sup>(٦)</sup> ، فمن بين جميع تلك العوالم الممكنة ، أيها تقع عليه المشيئة الإلهية السامية ؛ وأيها يختاره الله فيمنحه الوجود ؟ »

يجيب « لينتز » فى غير تردد بقوله :  
« إن الحكمة العالية المقرونة بحدود لا نهاية له ، لا يعوزها أن تختار أحسن الأشياء . »  
وإذن فانه قد خلق بالضرورة أحسن العوالم الممكنة . والعالم الراهن خير ما يمكن أن يكون .

(٦) « Principe de non-contradiction » وينص على أن « قضيتين متناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين ولا كاذبتين معاً وفى آن واحد » .

وذلك هو مجمل مذهب « لبيتز » ، في « التفاؤل » ، الذي نادى به  
وكان يذاعته من المحسنين .

\* \* \*

وإليك صورة ملخصة من طريقته في الاستدلال على هذا  
المذهب المشهور ، قال : الله هو السبب الأول للأشياء ، فينبغي  
أن يكون ذا كمال مطلق في القدرة والحكمة والجود ، ولما كان  
الله إنما يتصرف في خلق الأشياء وفق عقله الأسنى اللامحدود ،  
فإن جليل حكمته المقرونة بجود لا حد له ، لا يعوزها أن تختار  
من العوالم أحسنها ، لأنه إذا لم يكن الأحسن من بين جميع العوالم  
الممكنة ، لما اختار الله منها شيئاً ، إذن فالله قد خلق ضرورةً  
خير العوالم الممكنة ، أعنى العالم الذي يحقق أكبر قسط ممكن  
من الكمال ، (٧) .

ورب معترض يقول : إذا كان الله قد اختار من بين جميع  
الممكنات أحسنها ، فلم إذن جاء الشر ، ولما كانت الخطيئة ؟ وقد  
كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ عن الشر ؟  
فيرد لبيتز بأن « تصور عالم ليس فيه شر ولا ألم هو أقصوصة  
من الأفاقيص ، ومحض خيالات (٨) ، ولو عفى الشر من الوجود

(٧) لبيتز : « العدالة الإلهية » ، الفقرة ٧

(٨) لبيتز : « العدالة الإلهية » ، الفقرة ١٠

أصلاً ، فحينئذ لم يكن هو هو ، ولم يكن بذلك أحسن العوالم الممكنة ، ولئن كان محور الشر جائزاً في الوجود المطلق فليس بجائز في الوجود الإنساني ، وهو بطبيعته محدود ، ولن يطلب الكمال في شيء إنساني أيا كان ، ولا ينبغي لنا أن نقصر نظرنا على جزء من العالم ، بل يجب النظر إلى المجموع المرتبطة أجزاؤه أو ثقب ارتباطه ، والحقيقة أن أحوال العالم مدبرة بعضها بالقياس إلى بعض أحكام تدير ، وما قد يبدو نقصاً في الجزء ، يكون في الكل كمالاً .

أست ترى أن الصوت يكون في نفسه « نشاذاً » ، فإذا التأم في مجموع موسيقى حصل منه تأثير شجي رائع ؟ والكل إنما رتب فيه المدبر القوى الفعالة والمنفصلة ، والسموية والأرضية ، الطبيعية النفسانية ، بحيث يؤدي إلى النظام الكلي ، مع استحالة أن يكون هو على ما هو عليه ولا يؤدي لها ضروراً . على أنه قد يحدث من الشر خير في بعض الأحيان ، والشر في أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير : كالنار فإن كمالها الإحراق ، والإحراق بالقياس إليها خير وإن كان شراً بالقياس إلى المتألم منها .

يقول المعترضون : إن الشر في الدنيا أكثر من الخير وأغلب . ويقول ليبتز بأن هذا خطأ : فالشر كثير ، ولكنه ليس بأكثر

من الخير : نعم إن الأمراض كثيرة والمرضى كثيرون ، ولكنهم ليسوا بأكثر من الأصحاء المعافين . والواقع أن الله قد أسبغ علينا نعمًا وخيرات وفيرة ، ولكن قلة انتباهنا إليها تقلل من شأنها ، والعادة تجعلنا أقل شعوراً بها .

ويقول « بيل » ، إن الإنسان شقي شرير ، وإن « المستشفيات والسجون منتشرة في كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الإنساني ومصائبه » .

فيرد عليه لينتر : « أنا أعتقد أن في ذلك غلواً : فإن في حياة الإنسان من الخير شيئاً كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر ، كما يوجد من المنازل كثرة لا تقاس بها السجون . وعندى أن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحي الشر أكثر مما يهتمون بنواحي الخير ،<sup>(٩)</sup> .

ولكن كون هذا العالم خيراً للعالم الممكنة لا يعني أن يكون خلواً من الجوانب السيئة ، مبرأ من الشوائب والعيوب . وهل يستطيع الإنسان أن يقدر الشباب إلا إذا جاوزه إلى سن الشيخوخة<sup>(١٠)</sup> . فلكي يشعر الإنسان بالسعادة إذا أقبلت ، يجب أن

(٩) لينتر : « الصلاة الإلهية » ،قرة ١٤٨ .

(١٠) ولقد ورد في الحديث الشريف ما معناه أن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى .



يكون قد عرف الشقاء ، وبغير الآلم لا يكون للذة معنى — لقد حكم على سقراط الفيلسوف بالموت فأودع السجن ، ولبت فيه مقيداً بالأغلال . ويروى لنا القفطى أن سقراط حينما فك عنه القيد شعر بشيء من اللذة ، فقال أمام جمع من أصحابه وتلاميذه : « ما أعجب فعل السياسة الإلهية ! كيف قرنت الأضداد بعضها ببعض ، فإنه لا يكاد يكون لذة إلا تبعها ألم ، ولا ألم إلا تبعه لذة : فإنه قد عرض لنا بعد الآلم الذى كنا نجده من ثقل الحديد في موضعه لذة » (١١) .

وكم من أناس يبيتون آمنين في سربهم ، معافين في أبدانهم ، وهم مع ذلك لا يشعرون بهذه النعمة ولا يشكرون ، حتى إذا مسهم المرض وولت عنهم السلامة ، أصبحوا عليها نادمين .

على أننا نعلم أن شراً من الشرور كثيراً ما يكون مصدر خير كثير ، ورب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى إلى الظفر في معركة عظيمة .

يجب أن نعترف مع هذا بأن في هذه الحياة الدنيا مساوىء وقلاقل ، أظهرها ما يصيب الكثيرين من الأخيار من حظ عائر ، وما يرتفع فيه الأشرار من عز وسلطان (١٢) . ولكتنا نقول

(١١) القفطى : « إخبار الطماء بأخبار الحكماء » ، القاهرة .

(١٢) ليبتز « الصلاة الإلهية » . « قرة » ١٦ .

مقتعين إنه إذا كان الكرام الأبرار لا يجدون جزاءهم في هذه الدار ، ففي الدار الأخرى خير عزاء وجزاء : ذلك ما يقضى به الدين والعقل أيضاً (١٣) .

من الناس من يحلو لهم دائماً أن يشتكوا الأقدار ، ويذموا الزمان . وهذا ناشئ في الحقيقة من ضعف النفوس ، وقلة رسوخ الإيمان ، ثم هو جزء من الاعتراض على تدبير الله سبحانه ، وما كانوا فيه من المنصفين . فما ينبغي لنا أن نسلك صراط أولئك المتذمرين الساخطين ، وخلق بنا أن نقبل على الحياة باسمين متفائلين ، وكذلك شأن المؤمنين المحسنين .



هذا يحمل لمذهب التفاؤل كما شاء أن يعرضه فيلسوف الألمان ، ونلخصه نحن في تلك الكلمة الإسلامية المشهورة : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » . وقد سقناه اليوم في طريق الجمع بين الفلسفة والدين ، وقصدنا أن نوفق بذلك إلى أن نرفع شكوك المرتابين ، ونُدفع عن العناية شبه المنكرين ، ونسرى عن النفوس من وقع أفكار العابسين المتشائمين ، وعلى الله وحده اعتمادنا وبه نستعين .

## لامادية بركلي<sup>(١)</sup>

« لامادية بركلي »،<sup>(٢)</sup> عنوان كتاب صغير ألفه الدكتور «لوس» ، أستاذ الفلسفة بجامعة دبلن . وقد عكف المؤلف سنوات على دراسة «بركلي» ، وقام بطبع بعض آثاره ، ونشر عشرات البحوث في مذهبه وآرائه . وهذا جهد مشكور خليق أن يجعل من الأستاذ «لوس» عالماً ثقة في هذا الباب .

اختلفت الأقوال في شخصية «بركلي» ، وفي مذهبه ، فرأى بعض الباحثين أنه كان رجلاً مزدوج الشخصية ، ورأى بعضهم أنه كان في حياته «مثالياً وواقعياً على حد سواء» .

وذهب آخرون إلى أنه كان منافقاً مرائياً « يضع على وجهه قناعاً يحجبه عن الناظرين » .

لكن الأستاذ «لوس» يرى أن هذه الأقاويل باطلة في مجملها ؛ وأن بركلي كان في حياته العقلية كلها شخصاً واحداً لا ازدواج فيه ، وكان مخلصاً صادقاً في أقواله وأفعاله ، وكان سافراً لم يضع قط قناعاً .

---

(١) مقال منشور بمجلة « الكتاب » القاهرة ، أغسطس ١٩٤٦ .

(٢) انظر : Luce, Berkeley's Immaterialism, London 1959 .

(م ١٧) .

وقد بذل المؤلف جهداً كبيراً ليقضى على الأساطير التي حيكت حول الفيلسوف ، وحاول أن يرسم لنا عنه صورة جديدة ترينا فيه « رجلاً من لحم ودم » ، وإنساناً يعيش في دنيا الناس .

\* \* \*

أما مذهب « بركلي » الفلسفي فقد تأوله الباحثون تأويلات كثيرة مختلفة . وقد عرض المؤلف في كتابه لهذه التأويلات محاولاً إبطالها لينتهي إلى رأيه هو في تأويل الفلسفة البركلية .

يوصف « بركلي » عادة بأنه من « المثاليين » <sup>(١)</sup> المنكرين لوجود العالم الخارجي ، عالم المادة والأجسام ، والقائلين بأن الوجود الصحيح إنما هو وجود الأشياء في الأذهان وليس يعرف على التحقيق متى وصف « بركلي » بصفة المثالية هذه . ولكن يبدو أن شيوع التسمية راجع إلى الفيلسوف الألماني « كانط » ، الذي عقد في كتابه « نقد العقل الخالص » فصلاً عنوانه « نقض المثالية » ، فجعل « بركلي » ممثلاً للمثالية « القطعية » ( أي غير النقدية ) ونسب

---

(١) شاع لفظ « المثالي » في اللغة الجارية وصفاً للرجل الذي يؤمن بالروح والواجب ، والرجل الذي تكون له مثله العليا ويريد أن يحيا عليها . فإذا فهمت المثالية على هذا المعنى لم يكن هناك شك في أن « بركلي » من المثاليين . ولكن المثالية بالمعنى الفلسفي الخالص عبارة عن القول بأن حقيقة العالم الخارجي هي كونه مدركاً في الأذهان .

إليه القول بأن « المكان وجميع الأشياء التي هو شرط لازم لها هي أمور في ذاتها مستحيلة ، ومن ثم هي أثر من آثار الخيال ، .

ويرى الأستاذ « لوس » ، أن في تأويل مذهب « بركلي » ، على أنه مثالي تحريفاً له ، وأن ما قاله « كانط » بهذا الصدد لا يعبر مطلقاً عن الفلسفة البركلية ، وأنه لا بد أن « كانط » ، كان يتكلم عن نظرية « بركلي » ، معتمداً على ما سمعه ونقله عن الناس ، لا على ما تحققه بالدرس والتحصيل .

ذلك أن لفظ المثالية في صميمه يدل على أمرين : الريبة في الحواس ، والتقدير الزائد لقوى العقل الإنساني . ويرى المؤلف أن بركلي ليس مثالياً بأي معنى من هذين المعنيين ، فقد دأب المثاليون على الخط من قدر الحواس . وجروا على معارضة الحواس بالعقل ، وعلى اعتبار العالم الحسي وهماً من الأوهام أو مشكلة يطلب حلها . أما « بركلي » ، فلم يرفض شهادة الحواس ، ولم ينكر عالم الحس بل قبله وصرّح بحقيقته ، ومنحه منزلة وطيبة في ميثاق يقاها . والمثاليون قد يبالغون في رفع قدر العقل الإنساني ، حتى أنهم كثيراً ما يعجزون عن تمييزه من العقل الإلهي ؛ وعقل الإنسان عندهم — بما يفرض من صوره وقوانينه — محدّد للمعرفة ، مشرع للطبيعة ، مقوم للحقيقة . وليس في مذهب « بركلي » ، شيء من هذا ، فيما يرى الأستاذ « لوس » .

لقد استند المثاليون على أصل من أصول فلسفة «بركلي» ، وهو قوله : *esse est percipi* ( وجود الشيء هو كونه مدركاً ) ، وأولوه على معنى لم يخطر لبركلي على بال . ولقد استهوتهم روحانية الفلسفة البركلية ، فالتمسوا عندها عوناً وتأيداً . ولكن المؤلف يرى أن بركلي في نظرياته الرئيسية بعيد كل البعد عن المواقف المثالية ، فهو بعيد عنها في نظريته عن الله ، وعن الروح ، وعن الحواس والعالم الخارجي ، وعن العلة ، وعن الخيال ، وعن طبيعة المعرفة على العموم . وقد قال «كونوفيشر» : « إن بركلي ليس مثالياً بل هو واقعي تام » . ويبدو أن الأستاذ «لوس» يوافق على هذا الرأي ، ويذهب إلى أن موقف بركلي من مشكلة المعرفة أقرب إلى «الواقعية» الحديثة منه إلى المثالية الحديثة ، وأن المعرفة عند الفيلسوف الإنجليزي هي «اهتداء» لا «صنع» ، وكشف لا خلق ولقد آمن بركلي بوجود الخارجي ، ونظر إلى الأشياء مباشرة وواجهها من غير موارد .

\* \* \*

وقد التبس على الناس المقصود من «لا مادية» بركلي . ولعل منشأ الالتباس هو لفظ «المادة» الذي يستعمل في اللغة

(٤) قلا عن و . جراهام : « المثالية » ، ١٨٧٢ م ١١٣ .

W. Graham, Idealism , 1 72, p. 113.



الشائعة غير الفلسفية وصفاً للأشياء الجسمية أو الأجسام الحسية على وجه العموم .

ولكن الأستاذ لوس ، ينصح للبتيدي الذي يريد أن يقف على تعاليم بركلي الحقيقية أن يضع نصب عينيه أن المادة هنا ، أى الجوهر المادى الذى ينكره بركلي ، ليس هو الجسم المحسوس ، ولا الأجزاء المحسوسة من الجسم ، وليس موضوعاً فعلياً أو ممكناً من موضوعات الإحساس ( أى ليس شيئاً نراه أو نلمسه أو نسمعه أو نتذوقه أو نشمه ) بل هو شيء لانعرف ماهو ، هو جوهر وهمى ، واقتراض من اقتراضات قدماء الفلاسفة اليونان ، شيء يزعم أنه غير مشهود وغير ملموس ، وأنه سند روحى لكل مانراه أو نحسه بالفعل .

وإذن فليس إنكار بركلي للمادة إنكاراً للعالم ، ولا فراراً منه . وكل ما فى الأمر أنه نظر إلى العالم فوجده عالم إحساس ، لا عالم مادة ، فأنكر المادة لكى يؤكد المحسوس ، وأنكر الخيال لكى يؤكد الواقع .

\*\*\*

وقد أولت لامادية ، بركلي أيضاً على معنى سلب الوجود عن كل شيء إلا ما كان عقلاً أو فكرة أو تصوراً ذهنياً . ويؤكد

هذا التأويل ما كتبه بركلي نفسه في مذكرته الخاصة إذ قال :  
 « لا وجود لشيء وجوداً حقيقياً إلا للأشخاص » (٥) .

وقد يفيد هذا النص أن بركلي يذهب إلى أن الوجود الحقيقي إنما يكون لتكائنات ذات العقل والإدراك . ولكن بركلي كتب بعد ذلك في مذكرته : « إن لدينا معرفة حدسية (مباشرة) بوجود أشياء أخرى غير أنفسنا ، بل هي سابقة على معرفتنا لوجودنا الخاص » (٦) .

\* \* \*

وثمة صفات أخرى نسبت إلى بركلي ، بعضها على سبيل المدح ، وبعضها على سبيل الذم ، فقد قيل : إنه متصوف ، وقيل إنه من أصحاب مذهب « الإسمية » القائلين بأن الأجناس لا وجود لها وليست إلا « أسماء » ، يمكن انطباقها على أشياء مختلفة . وقيل إن بركلي من « المنظوين » ، على أنفسهم Solipsists ، وإنه من « الارتيايين » Sceptics ، وإنه من أنصار المذهب الحسي ، وإنه من الأفلاطونيين . . .

Berkeley, Philosophical Commentaries, edited by (٥)  
 1944, p 24

(٦) انظر : بركلي : « التطبيقات الفلسفية » ، نشرة ليوس ، سنة ١٩٤٤

ويرى الأستاذ د. لوس ، أن شيئاً من هذه الصفات لا ينطبق في الحقيقة على مذهب بركلي . وخلاصة رأى المؤلف في الفلسفة البركلية أنها محاولة جدية دائبة لفهم خصائص الإدراك في العالم المدرك الذى يهم الإنسان من حيث هو كائن أخلاقى ، وأنها فلسفة لا تتنافى تنافياً صارخاً مع الحس العام ، وأنها إذا كانت مذهباً يثير الانتباه ، فليست مذهباً يثير الاستنكار محال من الأحوال .

\*\*\*

ذلك مجمل لكتاب « لامادية بركلي » .

ولعل من فضائل المؤلف أنه ، على تواضعه ، قد بحث بجرأة وإقدام فلم يركن إلى « المشهورات » ، أو القضايا المألوفة التى طال ترددها فى الكتب المدرسية والمختصرات . ولم يقنع بالآقوال المتداولة التى شاعت بين الناس حتى أصبحت كالرواسم و« الكليشيهات » .

ولكن مع ذلك نلاحظ على المؤلف الفاضل أنه بالرغم من الجهد المشكور الذى بذله لرسم صورة جديدة عن بركلي ومذهبه ، لم يستطع أن يقدم إلينا شيئاً إيجابياً ، وإنما كانت قضاياها فى الغالب سلبية .

وليس يتسع المقام فى هذه الصجالة لمناقشة آراء الأستاذ د. لوس ،

في الفلسفة الحديثة عامة ولا للخوض في تفاصيل تأويلاته للفلسفة البركليّة خاصة . ولكننا نبادر فنقول : إن ما ذهب إليه من إنكار « المثالية » ، عند بركلي دعوى غير مقبولة ، وليست مؤيدة بأدلة مقنعة معقولة . وفي كلام المؤلف ، من حيث لا يشعر ، خلط بين مذهبي التشكك والمثالية ، إذ يبدو أنه يأخذهما على معنى واحد ، مع أنهما متميزان قطما .

ولكن الإنصاف يقتضينا أن نلاحظ أيضا أن الصعوبة الرئيسية في الدراسات البركليّة قائمة في فهم ما يريده الفيلسوف بوضوح وجلاء . ومهما يكن الأمر فالأستاذ « لوس » ، خليق بالثناء لانقطاعه لدراسة الفلسفة البركليّة وبسطها وتأويلها ، في هذا العصر الذي سيطرت فيه « المادية » ، على النفوس ، فلم تقتصر على مناوأة الدين والأخلاق ، بل طغت على السياسة والفن والتاريخ والاجتماع ؛ وهي توشك أن تقلب القيم والمعايير ، وأن تفسد علينا أساليبنا في الحياة والتفكير .

## «كانط» وفلسفة التاريخ

تقديم:

لم يكن إيمانويل كانط أكبر فلاسفة الألمان فحسب ، بل إنه اليوم علم من أعلام الفكر الحديث في الغرب . وقد ثبت ثبوتاً لا ينزع فيه أحد من ثقة المؤرخين ، أن هذا الفيلسوف الكبير قد فتح للفكر الإنساني طريقاً جديداً ، وقد انعقد الإجماع بين أولئك الثقة أيضاً على أن الفلسفة بعد كانط لم يعد من الممكن أن تكون كما كانت قبل ظهوره على المسرح . وبعبارة أخرى يريدون أن يقولوا بأنك في الفلسفة تستطيع أن تكون « مع » كانط ، أو تستطيع أن تكون « ضد » كانط ، ولكنك لا تستطيع أن « تتجاهل » كانط . ومعنى هذا مرة أخرى ، أنك تستطيع أن تكون مؤيداً لكانط ، أو معارضاً له ، ولكنك لا تستطيع أن تقف منه على الحياد .

وإن تأويلات متجددة متنوعة لآثار هذا الفيلسوف المثالي الأخلاقي — حتى في أبان ازدهار «المادية الجدلية» ، أو «الوضعية المنطقية» ، أو «الوجودية الإلحادية» — لا تزال تطلع علينا بالطريف الحفيف من حين إلى حين . ولا جرم كان فيلسوف

القرن الثامن عشر في أوروبا أحد العباقرة للتأدين من أنعم الله بهم، لا على أمتهم وحدها، بل على الإنسانية كلها، فأتاهم قريحة وقادة نقادة، وعقلاء خصيياً أريياً لا ينضب له معين مهما كثر عطاؤه والاتهاال منه .

\* \* \*

دفع فريتين :

ما أكثر ما سمعنا وقرأنا في السنين الأخيرة عن وعورة كانط، وجهامة مذهبه، وجفاف أسلوبه ! ولست أعرف في تاريخ الفلسفة كله رأياً هو هو أبعد من محجة الصواب، وأدنى إلى مزلق الزلل من هذا الرأي الفج الفطير . إذا أردنا أن نفهم حق الفهم، « كانط، أو غير « كانط، من أساطين الفكر، فواجبنا الأول هو أن نقرأه « هو، في مؤلفاته ومقالاته، وأن نتجنب سبيل « العنعنات، أو « المعلنات، أو « التكتست بوكس، (Text - Books) بلغة الأنجلوسكسونيين، وأعني بها تلك الملخصات المشطورة أو المنقولات المبتورة، التي لا أقول « تزخر بها، بل « تزدهم بها، قاعات المكتبات في بعض المعاهد أو الكليات هنا أو هناك .

فرية الصعوبة :

وليت شعري كيف يكون متجهماً مكفهرأ من وصفه شاعر



القوم « جوته »<sup>(١)</sup> — وهو يفتنون البيان عليم — بأنه : رجل صاحب قلم تمتع معجب ، ولسان مبهج مطرب ؟ إن من صحبوا كانط صحة جوّانية على الحقيقة ، أغنى صحة تعاطف وتآلف ، لا صحة تجاور وتزاحم ، ليشعرون عند قراءته من أول وهلة وفي أى لحظة ، بزيادة غزير من الإمتاع والمؤانسة ، ويتبينون في غير مشقة ، بأن لأسلوب الرجل ومضات ، ولقلبه نبضات ، من المرح والنكته ، والقوة والرفقة ، وكأها تجرى على السجية في غير تكلف ولا التواء .

وإنه لما يبعث على الدهشة أن يقال إن فكر كانط معقد عسر الفهم حتى على أرباب الفلسفة ، مع أن الانطباع الغالب لدى معاصري الفيلسوف العملاق ، أن الرجل في جميع محاضراته وفي الكثير من مؤلفاته ، يتحدث عادة إلى المستمع أو إلى القارىء وكأنه يعرفه ، فيرفع الكلفة بينه وبينه ، ويؤانسه أو يداعبه ، ويحاوره أو يجادله ، ويتحداه أو يغاضبه ، بالضبط كما تجرى الأمور بين العشاق والمحبين ، في هذا الزمان أو في غيره من أزمان . والحق لقد أحب الفيلسوف تلاميذه ، وبادلوه هم هذا الحب أضعافاً مضاعفة كما علمنا من الرسائل الكثيرة التي نشرت في حياته وبعد مماته .

(١) في رسالة من جوته إلى شيلر في ٢٦ من يوليو سنة ١٧٩٦ ( انظر :

رايبل : « كانط » ص ٢٨٣ ) .

فرية المروق من الدين :

وفرية أخرى نريد أن ندفعها عن الفيلسوف بما دفعها هو في  
عديد من مؤلفاته وأحاديثه ، ونعني بها ما نسبوه إليه من أزوار  
عن الدين أو تنكب عن سبيله . فقد شاعت في ألمانيا ، في غضون  
القرن التاسع عشر ، كلمة قالها مندلسون ، عن كانط ، مؤادها أنه  
« رجل محطم لا يبقى على شيء » ( Alleszermaler ) . وكان من  
وخيم آثار هذه الكلمة العابرة العائرة أن خيل إلى بعض المتزمتين  
والمتعجلين أن المذهب النقدي قد انطلق من قمم القطعية مارداً  
جباراً ، يحمل معاول الهدم والتدمير لا يبقى ولا يذر عقيدة ولا  
ديناً . ، وتوهم بعضهم أن فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أن  
جميع الأدلة الفلسفية على وجود الله ليست أدلة منتجة ولا مقنعة ،  
قد قوض في الوقت نفسه دعائم الإيمان بالله ، وسوغ العودة إلى  
حيث تجثم شبهات الشك والارتباب القديم .

ولقد علم الله ، والواقفون على تاريخ الفلسفة الكانطية ، أن  
هذه فرية منقوضة من أساسها : فإن فيلسوف « كونيخزبرج » هو  
أيضاً كان يود أن يقيم على وجود الله دليلاً نظرياً متيناً : وبوسعنا  
أن نستوثق من الأمر حين نقرأ له بحثاً نشره سنة ١٧٦٣ ، أي  
قبل أن ينشر « نقد العقل الخالص » ، بسبع عشرة سنة ، وجعل  
عنوانه « الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله » .

وقارىء هذا البحث الذى يحتوى فى كثير من المواضع على فقرات نفيسة ، يدرك إدراكاً واضحاً أن « كانط » ، كان فى ذلك الحين على أتم اقتناع بأنه نجح فى اكتشاف الدليل العقلى الوحيد على وجود الله . ولعل بما له هنا أكبر الدلالة أن نجد البحث كله محتتماً بهذه العبارة الجامعة للمانة : « إن من الضرورى على الإطلاق أن تؤمن بوجود الله . ولكن ليس من الضرورى أن نبرهن على وجوده » . وواضح أن هذا الرأى جاء مؤذناً بما سيكون عليه موقف كانط فى كتاب « النقد » .

والحقيقة التى لا شبهة فيها عند العارفين ، أن « كانط » ، كان رجلاً ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للإيمان الراسخ ، القائم على الإخلاص بأزاء الله والناس ، وينفر من كل حرفة تزهد روح الدين ، إذ تحبسه فى صيغ ومراسم وطقوس ، لا يصحبها حضور القلب فى الصلاة أو فى الدعاء ، ولا يكون لها أثر إلا زيادة عدد المنافقين . وهذا ما بينه الفيلسوف فى كتابه عن « الدين فى حدود العقل »<sup>(١)</sup> الذى كتبه مؤملاً أن يحقق غاية عزيزة عنده ، وهى إمكان الجمع بين الدين والعقل الصريح<sup>(٢)</sup> .

(١) انظر : رابل : « كانط » ص ٢٥١ : « نصوص من « الدين فى

حدود العقل » .

(٢) انظر : رابل : « كانط » ص ٢٥٩ : « خطاب من كانط إلى مستويدين

Staudlin - ٤ من مايو سنة ١٩٧٣ .

وفي المشهد الواقعي الذي رواه أحد أصدقاء الفيلسوف في فترة مثيرة من حياته ، ما يدل على تأصل النزوع الديني الخالص في قلبه النابض بالعاطفة الكريمة . ذكر ذلك الصديق أن كانط حين اكتشف أن الطائر المعروف بالسونو ( عصفور الجنة ) ، يعتمد في أشهر الصيف العجاف إلى إخراج بعض صغاره من أعشاشها حتى يبقى على حياة العصافير الأخرى ، قال : « عندئذ وقف عقلي ساكناً بلا حراك ، فلم أملك إلا أن أخرج ساجداً لأصلي ، وعلق الصديق الذي روى له هذا الكلام قائلاً : « إن خشية الورع تَلالآت على أسارير وجهه الموقر المهيّب ، وأن نغمات صوته وطريقته في الشد على يديه ، وأن الحماسة التي غمرته — كل هذا كان شيئاً فريداً حقاً ، (١) .

شيء من سيرته :

ولد كانط في « كونيغزبرج » في بروسيا الشرقية في الثاني والعشرين من شهر أبريل سنة ١٧٢٤ . وكان أبوه سراجاً من أصل اسكتلندي ، وكانت الأسرة من أتباع العقيدة « القنوتية » . ودخل الطالب جامعة بلده سنة ١٧٤٠ ، وكان قصده دراسة اللاهوت . ولكنه أبدى اهتماماً متعدد الجوانب بالتعليم والشقف وتحصيل المعرفة . وكانت بحوثه الأولى في الفيزيكا النظرية وفي الفلك والميكانيكا

(١) انظر : رابل : « كانط » ( التصدير ص ٧ )

والعلوم الطبيعية الأخرى . وقد كانت لديه فكرة واضحة عن التطور وعن انحدار الإنسان من صور سفلى للحياة ، بل وعن صعوبة نظرية التطور ( كما يتبين لنا من الفقرات التى جمعها «شولتسه» فى كتاب له عن كانط وداروين ظهر سنة ١٨٧٥ ) . وفى نهاية مرحلة دراساته الجامعية ، اشتغل معلماً خصوصياً ، ثم فى سنة ١٧٥٥ عينته الجامعة «بريفات» - دوتسنت ، ( أى معيداً ) ، وبعد خمس عشرة سنة ( أى فى سنة ١٧٧٠ ) عين كانط أستاذاً ، وفى الإحدى عشر سنة التى تلت الاستاذية لم ينشر إلا قليلاً من المؤلفات ، وأنفق وقته وجهده فى التدريس وفى التأمل الذى قدر له أن يفضى إلى مذهبه «النقدى» ، فزود عالم الفلسفة بقسمة الأول «نقد للعقل الخالص» سنة ١٧٨١ . ومن ذلك الحين حتى أشرف القرن الثامن عشر على نهايته ، تتابع صدور مؤلفاته واحداً بعد واحد . وفى السنوات الست أو الخمس ، السابقة على وفاته سنة ١٨٠٤ عانى الفيلسوف هبوطاً ملحوظاً فى قواه البدنية والعقلية ، وبدأ له أن تعبire عن مذهبه جاء مجزأ مشطراً ، وودلو أوتى طول العمر مع الصحة والماقية ، حتى بعيد النظر فيه جملة ويقدمه للناس وافياً شافياً . ولكن يبدو أنه أحس هذه المأساة الإنسانية مأساة الشيخوخة واعتلال الصحة ، فكتب وهو فى الخامسة والسبعين ، إلى هوفلاند فى ٦ من فبراير سنة ١٧٩٨ : « إن كبر السن إثم كبير ، ونحن نعاقب عليه أشد العقاب بالموت . والموت يطل علينا قبل



الأوان دائماً في تقديرنا ، فلا نمل من التماس المعاذير لإبقائه على الباب في انتظار لقائنا . . . والناس يتغنون في الحياة طول العمر وموفور العافية ، ولكن ذاك لا يعتمد على هذه . فإذا سمعت مريضاً في مستشفى برحت به آلام المرض ، فأخذ يقسم بأغلظ الإيمان على أنه يتعنى الموت مخلصاً له من العذاب ، فلا تصدقه ، فإنه غير جاد فيما يقول : إن نداء الغريزة فيه يدفعه إلى التمرد على حكم الموت ، وهو واجد دائماً عنراً لتأجيل التنفيذ ،<sup>(١)</sup> .

لقد حدثنا الشاعر الألماني « هينرش هاينه » ، عن « كانط » ، حديثاً شائقاً رائعاً في فصل تمتع مملوء بالدعابة ، نقتطف منه عبارة وردت في خاتمته ، قال : « إن ألمانيا كلها قد دفعت إلى طريق الفلسفة دفعاً ، بفضل كانط . على يديه أصبحت الفلسفة فريضة على كل ألماني ، ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية الفلسفة قضية وطنية . وبقية بزغت في آفاق ألمانيا مواكب النجوم اللوامع من أساطين الفكر العميق ، وانبثقوا جميعاً « يتبخطرون ، على أرضها وكانهم قد دعوا إلى الوجود بسحر ساحر » ،<sup>(٢)</sup> .

(١) انظر : رابل : « كانط » ص ٣٥٠ : « في قوة الفهم على السيطرة على الشاعر المرضية بمحض الإرادة » ( ١٧٩٨ ) .

(٢) Heinrich Heine, Religion and Philosophy in

Germany, tr. by John Snodgrass, Boston 1882

هينرش هاينه : « الدين والفلسفة في ألمانيا » ترجمة إنجليزية بقلم جون سندجراس ، بوسطن ١٨٨٢ ( قلا عن « تمهيدات كانط » ترجمة بول كاروس Paul Carus

١٩٤٩ ص ٢٧٨ ) .



وما نستطيع هنا أن نعطي فكرة وافية من أهمية كانط في تاريخ الفلسفة ولكننا نكتفي بنظرة مجملة عن آثاره الفكرية .

### خلاصة مذهبه :

اطرح كانط قضايا الارتيابية الإنجليزية السائدة في زمانه ، مبنياً أنها لم تقم بفحص واف عن طبيعة المعرفة . وأقام مذهبه الذي أطلق عليه اسم « الفلسفة الترنسندنتالية » ، على تغيير جذري في النظرة شبه « بالثورة الكوبرنيقية » ، ومؤدى هذا التغيير أنه بدلاً من القول بأن أفكارنا لكي تكون حقيقية لا بد أن تأتي مطابقة لوجود خارجي مستقل عن معرفتنا ، اقترض أن الوجود إنما يعرف بقدر ما يكون مطابقاً لما في أذهاننا . وبين أن موضوعات تجربتنا ، وهي الظاهرات ، يمكن أن تعرفها النوات العارفة ؛ أما الأشياء بذاتها ، أو « النومينا » ، التي لاتدرك عن طريق الحواس ، فلا يستطيع الذهن أن يدركها أبداً .

و « الظاهرات » ، التي يمكن إدراكها في صورتها الحسية الخالصتين ، وهما المكان والزمان ، لا بد لكي تفهم من أن تكون مالكة للسمات التي اتسمت بها مقولات الفهم الإنساني . وهذه « المقولات » — التي تشتمل على العلية والجوهرية — هي المصدر لبناء التجربة الظاهراتية . وإذن فيستطيع العالم أن يكون واثقاً من

أن الأحداث الطبيعية التي تقع تحت مشاهدته يمكن معرفتها في إطار المقولات .

وإذا كان مجال المعرفة قد تحرر على هذا النحو من ارتيائية « هيوم » فهو مع ذلك محصور في عالم الظاهرات ، وكل محاولات العقل للنفاذ إلى ذلك العالم « النوميئالي » لا بد أن تبوء بالفشل . وهذا الفشل الذي لا مناص منه تشهد عليه « النقائص » المشهورة ( أي المبادئ المتناقضة التي لا سبيل إلى رفعها ) : ذلك أن كانظ استطاع أن يثبت ، بمنطق محكم دقيق ، أن المكان والزمان لامتناهيان ، وأنها أيضا متناهيان ، وأثبت كذلك أن المادة « منقسمة انقساماً لامتناهياً » ، وأنها ليست منقسمة انقساماً لامتناهياً ، ثم أثبت أن الإرادة حرة تمام الحرية ، وأنها مقيدة تمام التقيد ، وأثبت أخيراً أن الكائن الضروري ( أي الله أو واجب الوجود ، كما يقول فلاسفة الإسلام ) موجود ، وأنه ليس بموجود .

ولكن مع أننا لا نستطيع أن نكتسب معرفة بالعالم « النوميئالي » عن طريق العقل ، فإننا نستطيع عن طريق مثلنا أن نعرف أنه موجود ، وأن التجربة الأخلاقية والفنية قد تكشفان عن بعض جوانبه .

والأحكام الأخلاقية قائمة في صميمها على الإيمان بقانون أخلاقي ضروري يعبر عنه في صورة « الأمر الجازم » : « افعل

وكان المبدأ الذى يصدر عنه فعلك قد أصبح بإرادتك قانوناً كلياً للطبيعة، . . . و « إفعل بحيث تعامل الإنسانية كلها ، سوله فى شخصك أو فى شخص غيرك ، على أنها غاية فى ذاتها لا وسيلة لغيرها أبداً. . . والقانون الأخلاقى يجب أن يكون قانوناً شمولياً ، أى قانوناً لجميع الناس، لأنه مأمور به من العقل عند الفرد ، والعقل واحد عند الجميع .

ثم يدخل الإيمان فى الفلسفة الكانطية لكى يسوغ حرية الإرادة ، وبقاء النفس ، ووجود الله .

أما الجمال فيكشف بالإدراك المباشر لقيمة نومالية فى إنية مجاوزة للحس ، تحركنا لأن نرى الطبيعة « من الداخل » . . . وينتج عن ذلك أن العلم لا يستطيع أن يغزو مجال الأخلاق وعلم الجمال ، كما لا يستطيع الإيمان أن يقلب دعائم العلم : لكل منهما مجاله ، وينبغى أن يلتزمه ولا يتعداه . وهذا معنى العبارة المشهورة التى قالها كانط فى آخر « نقد العقل الخالص » : « لقد كان لزاماً على أن الغنى المعرفة لأفسح المكان للعقيدة .

### ثقافة موسوعية :

إذا صح ما قاله بعض المحدثين تعريفاً للثقافة الجيدة من أنها : « معرفة كل شئ عن بعض الأشياء ، ومعرفة بعض الأشياء عن كل شئ » ،<sup>(١)</sup> فقد نستطيع أن نقول إن كانط يمثل فى القرن الثامن عشر كله

(1) "Knowing everything about something and something about everything"

طراز الإنسان المثقف بالمعنى الحديث : فإلى جانب تبخره في أصول الفلسفة وفقها وفروعها ، عكف عكوفاً طويلاً على العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، والجغرافيا الطبيعية ، والأثروبولوجيا ، والقانون ، والفن والدين ، والسياسة ، فشدافها جميعاً ، وأخذ من كل منها بطرف .

وقد كان كانط قد بلغ السابعة والخمسين ، حين نشر أهم كتبه النقدية : « نقد العقل الخالص » ، وبه أدخل في نظرية المعرفة ، تحت اسم النقدية ، « ثورة كوبرنيقية » ، حقاً . ولكن الفيلسوف لم ينتظر نقطة تفكيره النقدي ، حتى يهتم بفلسفة التاريخ .

لقد كان « هردير » أحد تلاميذ كانط شديد الإعجاب بما لأستاذه من إحاطة ورسوخ قدم في مختلف أبواب المعرفة . والواقع إن كانط ، كما قلنا ، قد توفر على دراسة جميع العلوم الإنسانية ، وخصوصاً الجغرافيا والأثروبولوجيا ومسألة الأجناس على وجه أخص ، فلم ينقطع الفيلسوف عن التأمل في مصير الإنسانية وفي المشكلات التي يفرضها هذا المصير على ضمير الإنسان . وخصص « كانط » لهذا النمط من المسائل عدداً من الرسائل والبحوث الصغيرة . كان الفيلسوف الفرنسي « رنوفييه » أول من نبه إلى ما لها من مكانة عالية<sup>(١)</sup> .

(1) Renouvier, Philosophie Critique del'Histoire, 1896

## فيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ :

وإذن فقد يكون من قبيل تكليف الأشياء ضد طباعها أن ينظر إلى تلك البحوث والرسائل على أنها نتيجة للفلسفة النقدية مع إن هذه النقدية نفسها إنما كانت ثمرة نضجت واستوت مع الزمن، ثمرة لتأملات عكف عليها الفلاسوف في خلواته بين كتبه ومذكراته . فالمفكر مهما يكن من أهل الخلوة والتأمل ، إنسان يتعامل مع الناس ، ويحيا في العصر ، ويقوم كل يوم بجولته المعتادة خلال شوارع « كونيغزبرج » ، ويرحب بزواره في داره ، ويستقبل على مائدة طعامه زملاءه وطلابه ، ويهتم إجمالا بالحياة العامة اهتماما جعله يغير نظام مواعده المعتاد للتريض يوم قامت الثورة الفرنسية ، حتى يسبق إلى ملاقة البريد القادم من باريس حاملا أخبار الثوار .

فإذا حرصنا على أن نحدد الإطار الذي رسم فيه فكر كانط عن مسائل فلسفة التاريخ ، فلا بد من التماسه ، لا في كتب « النقد » ، الثلاثة التي تؤلف مذهبه النقدي المعروف ، بل في نشأته وتربيته وفيما دعت إليه بعد ذلك مطالعته وتجاربه ومشاهدته واتصالاته بحياة الناس في عصره . وكانط إذن وأولا إنسان له آراؤه المنبعثة من مشاغله ، ومشاغله هي مشاغل بيئته وجيله .

ولد كانط في أسرة لوثرية ، وتلقى عن أمه تأثير « القنوتية » ، التي كانت مزدهرة حينئذ في ألمانيا الشمالية . وفي مدرسة « سبينر »



و« زينزendorf اكتسب شعوراً بجِد الحياة ، ووعياً لوظيفة الدين في المجتمع ، مع عدم مبالاة باختلاف فرق المعتقدين . غير أنه منذ شرع يمارس الاستقلال في التفكير ، وجد نفسه في جو هو أبعد ما يكون عن المسيحية : فالفلسفة اللدكارية تدعو المفكرين إلى عدم الثقة بأي سلطة ، ونجاح النيوتونية بلهب الأذهان ، ومن ظلام الماضي ينبثق « عصر التنوير » ، وفكرة « التقدم » ، الإنساني يرسم خطوطها « فيكو » ( Vico ) و« منتسكيو » ويؤكد ما قلّير<sup>(١)</sup> .

ولكن ماهي ذى فكرة « التقدم » ، ذاتها تلقى أشد المعارضة : ففي سنة ١٧٤٩ وضعت أكاديمية « ديجون » ، مسابقة موضوعها : « هل كان تقدم العلوم والفنون عوناً على إفساد الأخلاق أم كان عوناً على تطهيرها ؟ » . إن رد « روسو » معروف مشهور ، ومن المؤكد أن كانط اطلع عليه ، ولا بد أنه تبين مقدار ما انطوى عليه من مغالطات وتحريفات وتناقضات . إن ذهناً كذهن كانط ، مدققاً محصاً ، ما كان ليسعه أن يبقى في منزلة بين المنزلتين : بين تشاؤم « القنوتين » ، وتفاؤل أنبياء « التنوير » .

( ١ ) Voltaire, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, 1754.

( قلّير : « بحث في أخلاق الأمم وروحها » — ١٧٥٤ )



وقد نستطيع الآن أن نعرف بالإجمال فلسفة التاريخ عند كانط فنقول بأنها محاولة للوصول إلى حل شاف لهذه المشكلات جميعاً . وإذا لم يكن الفيلسوف قد جعل من هذه المشكلات الموضوع الرئيسي لتأملاته ، فهو على الأقل قد عاود النظر فيها مرة بعد مرة وألقى الضوء عليها حيناً بعد حين . فلنحاول أن نكون في رفقته في مراحل رحلته عبر التاريخ .

وفقاً لتقاليد الجامعات الألمانية لم تقتصر محاضرات كانط في جامعة « كونيغزبرج » على المواد الفلسفية الخالصة ، بل كان الأستاذ مكلفاً أيضاً بتدريس الجغرافياً وعلم الأجناس البشرية . ووفقاً لتقليد جامعي آخر كان من حق الأساتذة أن يعلنوا عن موضوعات محاضراتهم في « برامج » ، تنشرها الصحف والمجلات العلمية .

### الناس من أصل واحد :

وعلى هذا النحو ظهر في ربيع سنة ١٧٧٥ « برنامج محاضرات الجغرافيا الطبيعية » ، للعلم كانط « Magister I. Kant » ،<sup>(١)</sup> في هذا البرنامج نظر الفيلسوف إلى الجغرافيا من وجهة نظر أشروبولوجية ، فكان اهتمامه بالأرض دون اهتمامه بسكانها ، وجعل خلاصة محاضراته مقالا بعنوان « اختلاف أجناس الناس » ،

(١) انظر النص في رابل : « كانط » ص ٩٨ . Rabel, Kant, P. 98

ونحسب أن هذه الصفحات لا تزال لها طراقتها وعبيرها الخاص بالنسبة لقراء عصرنا هذا . فيها نرى كانط متخذاً موقف المعارضة للنظريات والآراء السائدة عن مسألة « البوليجينيز » ، أى تعدد الأصول فى أنواع الأحياء ، ومسألة « التوالد الذاتى » ، مؤكداً أن الجنس البشرى ينتمى إلى أصل واحد وينحدر منه ، وآية ذلك قدرة الأفراد من الناس على الذرية الخصبة بالزواج . ثم قال : « إن الناس لا ينتسبون إلى نوع واحد فحسب بل إلى أسرة واحدة » ولهذا كانت لهم على الاشتراك مواهب اجتماعية طبيعية<sup>(١)</sup> ، تنمى بها المؤثرات الخارجية — ولا سيما المناخ — ولا تخلقها . ولكن هل بمقدور الإنسان أن ينمى هذه الاستعدادات ، هل نستطيع مثلاً ، وفقاً لما اقترحه « موبرتوى Maupertuis » أن نجرى فى سلالات البشر عملية انتخاب وانتقاء لتحسين النسل ، بحيث تنتج « سلالة يصبح فيها الذكاء والبراعة والأمانة صفات وراثية ، وينعدم أهل الشذوذ والانحراف والغباء ؟ ويبدو أن كانط لا يستبعد إمكان التحقق بالنسبة لهذا المشروع فى تحسين النسل ، فى ذاته ومن حيث هو ، وإن كان يفضل أن يدع الأمر كله بين يدي الطبيعة البصيرة بما لها من قدرة على التدبير .

---

(1) *Naturanlagen*

صحيح أن الطبيعة تحدث مسوخاً ( جمع مسخ ) في بعض الأحيان ، ولكن « هذا المزيج من الشر والخير هو الذي يستحث هم الناس إلى العمل ويضطرم أن ينموا ما أوتوا من مواهب واستعدادات »<sup>(١)</sup> . وهنا لفتني ، لأول مرة في مؤلفات كانط ، بالفكرة الأساسية التي سنجدتها أكثر تصريحاً في الرسائل المنشورة بعد ذلك بنحو عشر سنوات .

### الصراع مهماز الحضارة :

هنالك أولاً مقال يسترعى الانتباه نشره كانط سنة ١٧٨٤ في « المجلة البرلينية » بعنوان « فكرة تاريخ إنساني شامل »<sup>(٢)</sup> ومن الميسور لقارئ هذا المقال أن يلمح فيما بين السطور ذكريات من الآب « دوسان بير » ، ومن « جان جاك روسو » .

وخلاصة آراء كانط في هذا البحث أن غاية الإنسان وغاية كل مخلوق هي أن يحقق استعداداته الطبيعية على أتم الوجوه . ولكن الإنسان من حيث أنه قد وهب العقل فقد ندب إلى مصير أعلى من مصير الحيوان علواً لا متناهياً ، جعل من العسير أن يتحقق في

(١) رابل : « كانط » ( النص ص ٩٩ ) — انظر أيضاً : كانط : « فلسفة

التاريخ » باريس ١٩٤٧ جمه ميوبتا S . Piobetta ، ص ٤٠ .

(٢) رابل : « كانط » النص ص ١٣٤ .

النطاق الضيق نطاق وجوده الفردى بما يعترض حركته من مقاومات طبيعته الحسية .

ولا تتزاع الإنسان من قبضة الغريزة ومن الأناية العقيمة ، عمدت الطبيعة البصيرة إلى الحيلة ، فأثارت بين الأفراد عداوات وخصومات ، إن تكن تبدو لأول وهلة مهددة في كل لحظة لفتوحات الثقافة والحضارة ، فهي في حقيقة الأمر أشبه بالمهماز اللازم لكل حضارة : لأن صراع الإنسان للإنسان من شأنه أن يؤدي بالناس إلى الخروج من عزلتهم ، لكي يلتصقوا في « جماعة مدنية » ، ويؤدي إلى وضع الحرية الإنسانية تحت وصاية حق عام مشاع للجميع .

ولكن سرعان ما ترى الجماعة المدنية نفسها مهددة بالمنازعات بين الجماعات الأخرى . وتنشب الحرب ، فتهدد في آن واحد الحرية الداخلية للدول والأمان الخارجى في العلاقات بين الشعوب . وينتج عن ذلك بداهة أن الحرب ، من حيث هي صراع الإنسان لا يمكن التغلب عليها إلا بإقرار لحق عامل شامل ، يبقى تجريداً لا معنى له إذا لم يندمج في جماعة مدنية شاملة .

العناية الإلهية تستخدم التنافر لمصلحة الإنسان :

وعلى ذلك فالتنافر الاجتماعى ، الذى هو فى الحقيقة تنافر

كان اجتماعي في ماهيته ، يقود الكائن العاقل حتماً إلى بذل الجهد للتغلب على حال البداوة التي هي حال الحرب ، لكي ينظم السلام على أساس الحق الشامل : « وعلى هذا النحو قد استغلت الطبيعة ذلك التنافر بين الجماعات الكبيرة والهيئات السياسية التي أنشأها البشر ، لكي تكتشف حتى فيما يقوم بينهم من عداوات لا مفر منها ، السبيل إلى تحقيق الهدوء والأمان . وبعبارة أخرى ، بواسطة الحروب ، وعن طريق تعبئة السلاح تعبئة موصولة لا تنقطع مشدودة لا تتباطأ ، وبواسطة ما تسببه هذه الأسلحة من شقاء في داخل الدول نفسها حتى في وقت السلم ، تدفع الطبيعة الناس إلى محاولات للسلام ناقصة وعلى استحياء في أول الأمر ، وبعد أن يكون الناس قد كابدوا مالا حصره من تدمير وانقلاب ، وأحياناً بعد أن يكونوا قد استنفذوا كل ما يملكون من قوة ، تسوقهم الطبيعة إلى الهدف الذي كان من الممكن أن يبصرهم العقل به دون أن يضطروا إلى دفع ثمنه باهظاً من المحن والآلام . وهذا الهدف هو أن يخرجوا من حياة الفوضى التي يحياها الأمم ، وأن يدخلوا في جامعة أمم (Volkerbund) ، تجد فيها كل دولة ، صغيرة أو كبيرة ، أمانها وحقوقها مكفولة ، لا بقوتها الخاصة ولا بتشريعيها الخاص ، بل بـ « جامعة الأمم » الكبيرة هذه ، أي بالقوة الجماعية وبالقرارات الصادرة بمقتضى التشريع



الجماعى للدول لتنضمة اليها . ومما يكن يبدو على هذه الفكرة من بعد عن الواقع ، فى تزودنا بالحل الممكن الوحيد للشرور التى يسلطها الناس بعضهم على بعض . وعلى هذا النحو تجد الدول نفسها ، مما يكن من تنافرها ، ملزمة بأن تعمل ما كان الهمجى أيضاً ينفر من قبوله ، فتتخلى عن حرية هى حرية البهيمه ، وتلتمس الهدوء والأمان فى دستور طبيعته قانونية ، (١) .

### التقدم هو تحقيق غاية الطبيعة :

لم يكن لنا بد من ترجمة هذه الصفحة الرائعة التى رسم فيها كانط خطوط المجتمع المثالى أو « المدينة الفاضلة » ، كما يقول الفارابى ) . وبقية البحث ليست أقل روعة ، لأنها تضع « جامعة الأمم » ، فى آفاق فلسفة التاريخ ، وهى تلك الفلسفة التى يرسم الفيلسوف معالمها البارزة فى مؤلفاته القادمة بعمق لانظيره . إن جامعة الأمم ، أى « تشكيل جماعة مدنية » ، ترسى دعائم الحق وتقيم بين الناس كافة ، تبدو فى نظر كانط بمثابة النتيجة الأخيرة لـ « الحطة السرية التى وضعها الطبيعة » ، لتحقيق تقدم الإنسانية ، بعد أن تكون الحرب قد أثخت جراحها ، وأرغمتها على بذل الجهد لتنظيم السلام . إن خط « التقدم » ، ذلك الخط المتعرج ،

(١) كانط : « فكره تاريخ إنسانى شامل » المادة ٧ ، رابل : ١٢٦ —



يزداد صعوده نحو هذا المثل الأعلى بمقدار ما تكون كل نكسة درساً نافعاً ونقطة بداية لتقدم جديد يدفع الإنسان إلى الأمام . وإذن فلسفة التاريخ هي التي تفسر صعود الإنسان ، القريب من الحيوان ، إلى الإنسان الذي هو إنسان حقاً وعلى الاصالة .

الإنسان بما هو حر وناطق ، يستطيع إلى حد ما أن يحرر نفسه من القانون الطبيعي ، بقدر ما يستطيع أن يعين لفعله غاية يمكن تعقلها ؛ وجملة هذه الغايات ليست سوى الثقافة . وكانط يعرف « الثقافة » بأنها « نمو قدرة كائن عاقل على أن يرسم لنفسه غايات حرة » (١) .

ومن حيث أن الثقافة لا تكون ممكنة إلا في حياة الجماعة ، التي تخلص الإنسان من سيطرة الحاجة ، فيسوغ لنا أن نلاحظ الغاية القصوى للحضارة كلها في جماعة عالمية شاملة ، تستطيع أن تقضى على أسباب الحرب قضاءً حاسماً .

### صوت الواجب :

هذه النتيجة الاجتماعية مبسطة بسيطاً وافياً في مقال عنوانه « في القول الشائع بأن هذا ربما يكون حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس

(١) انظر : دويسن ، في كتاب « فلسفة كانط السياسية » باريس ١٩٦٢ .

La Philosophie Politique de Kant , Paris 1962 .

كذلك من حيث العمل . . ويقول كانط في المقال ما خلاصته أن أدعاء الحكمة العملية قد دأبوا على معارضة توكيدات الضمير الجازمة بتكذيبات التجربة المثبطة . وسواء في الحياة الفردية أو في السياسة الداخلية أو في العلاقات الدولية ، يقول لنا أولئك الحكماء بأن « الواقعي » و « المثالي » نمطان مختلفان ، وأن المثالي لا يحق له أن يحكم الواقعي . ويعترض كانط على ذلك بقوله : إن ذلك وضع للمشكلة مغلوطة . مقلوب : فالمشكلة قبل كل شيء أخلاقية خالصة . وليس المقصود إطلاقاً — كما صنع « مندلسون » — أن نرسم بياناً لانتصارات التقدم الإنساني في مضمار الحضارة أو لهرائمه ، إنما المقصود أن نسأل : ما هو « الواجب » ؟ ، وإلى أي الغايات يجب أن نوجه أعمالنا ؟ وجواب العقل ، أو قوة « الناطقية » في الإنسان ، جواب صريح واضح أمر : الواجب أن لانكف عن تزويد الأجيال الصاعدة بتربية جديدة ، تجعلهم خيراً من الأجيال الماضية أو الجيل الحاضر ، وأن ندعوم إلى أن يأخذوا على عاتقهم هذه المهمة عينها بازاء الأجيال القادمة . وليس من شأن الإنسان الأخلاقي أن يتناقش مع المشبشين بالواقع في إمكان التقدم أو استحالاته ، بل يكفيه أن يعرف قانون التقدم الإنساني بأنه « قاعدة للفعل » ، تتضمن الإمكان العملي لإصلاح البشرية إصلاحاً مستمراً .

وعلى هذا النحو تعرض أمام انظارنا من جديد المشاهد التي كنا نراها من بعيد في رسالة الفيلسوف عن « فكرة تاريخ إنساني شامل » : نرى الآن رحاب الحق الداخلي للمدن تمتد وتمتد حتى تشمل النوع الإنساني كله . . . .

ولقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة ، وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها في الصيغة الباهرة التي نقرأها في كتاب كانط عن « نظرية الحق » ، ( ١٧٩٧ ) ، وهو آخر مؤلفاته الكبرى ، إذ يقول : « إن العقل العملي ، بما هو عقل أخلاقي ، يوجه إلينا هذا النداء القاهر : يجب أن لا تكون حرب » (١) .

وإذن فعند أصحاب الإرادات الطيبة أو النيات الحيرة ، الواجب دائما واضح لا خفاء فيه : وهو أن نسعى جهدنا إلى خلق « اتحاد » بين الأمم شامل ، اتحاد هو تأليف أصيل بين جميع الحريات الفردية والقومية .

نحو السلام الدائم :

ذلك هو التصور الأخير الذي ألهم كانط أن يكتب سنة ١٧٩٥ رسالته المشهورة « مشروع للسلام الدائم » . (٢) في تلك

(١) « نظرية الحق » ترجمة فرنسية بقلم بارني ، ص ٢٣٤ .

(٢) انظر كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٧ .

„ Zum ewigen Frieden „

الفترة كانت فرنسا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بال ( ٥ من أبريل ) التي حياها كانظ في ترحيب وابتهاج ، بل لقد ذهب إلى الإعراب عن أمله في أن تعقد الدولتان اتفاقاً وثيقاً يكفل سلاماً دائماً .<sup>(١)</sup> لقد تراءى للفيلسوف أن الوقت قد أصبح ملائماً لتحقيق آمال كبار . ومن أجل هذا رأينا ذلك الشيخ الذي كان قد جاوز السبعين ، ولم يعرف عنه قط أنه من الحالمين ، والذي استنكر كل ما يستثير حماسة الدهماء ، رأيناه حريصاً على أن يقدم في أخريات أيامه ، في صورة شبيهة بالدبلوماسية ، الميثاق المثالي للسلام العالمي .

ولعل من نافلة القول أن نذكر نص « المواد التمهيدية » الست ، و « المواد النهائية » الثلاث ، التي تشكل الإطار القانوني لهذا المشروع . ونكتفي بالتنويه بالأهمية التي يراها الفيلسوف في التجانس بين القانون الدولي العام والقانون المدني الداخلي . يقول لنا كانظ : « إن الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً ، ومعنى « جمهورية » الدستور عنده هو أن يكون قائماً على رعاية الحرية ، بعيد عن نزعات الاستبداد . وكذلك يرى الفيلسوف أن « حق الشعوب يجب أن يكون قائماً على أساس الاتحاد بين دول حرة » .

(١) عن رويسن ، في « فلسفة كانظ السياسية » ص ٤٦ .

أفصح مع بعض النقاد المحدثين أن نرى في « مشروع السلام الدائم » ضرباً من خيالات الشيخوخة، يمكن الفصل بينه وبين بقية مؤلفات كانط دون أن يتأثر المذهب بذلك ؟ .

### المواطنة العالمية :

يكفى للاقتناع بخطأ هذا الرأي أن نرجع إلى الكتاب الكبير الذي ظهر بعد « مشروع السلام » — وهو كتاب « ميثافيزيقا الأخلاق »<sup>(١)</sup> — والذي يعتبر تنويجاً للمذهب النقدي حقاً . فقد أفاض مؤلفه في الكلام عن « الحق الدولي » بما لا يخرج عن النظرية التي بسطناها منذ قليل . ولكن لا شك في أن عودة كانط إليه في آخر كتاب كبير صدر عن تأملاته السياسية مدى حياته العقلية ، تثبت بالبداية وفي غير حاجة إلى تأويل أن مشروعه للسلام الدائم ليس قصة فلسفية، ولا أسطورة يوتوبية (طوباوية) ، بل إن « حق المواطنة العالمية » (Weltbürgerrecht)<sup>(٢)</sup> إنما هو حق جوهري أصيل في نظرية الحق العام التي هي التوزيع والنزوة لبناء الفلسفة النقدية .

(١) الكتاب مؤلف من جزئين : نظرية الحق ، ونظرية الفضيلة . في نظرية الحق نجد الصفحات المتصلة بالحق الدولي .

(٢) „ Le droit cosmopolitique „



وما ينبغي أن يغيب عن بالنا المعنى النقدي لنظرية كانط في حق الشعوب . فكما أننا لا نستطيع أن نعرف الخطوات الأولى للإنسانية التي تفلت من التجربة، ولا نعرفها إلا على سبيل «الافتراض والتخمين»، فكذلك ليس في وسعنا أن نتكلم عن إمكانية السلام الدائم ، إلا باعتبارها « فكرة » من أفكار العقل ، أو « مثلاً » من مثل « الناطقية » الإنسانية . وهذه الفكرة أو هذا المثال قد صرح الفيلسوف غير مرة بأنها فكرة « غير ممكنة التحقق » (Unausföhrbar) بمعنى أنه ما من دستور من الدساتير الراهنة يستطيع أن يحققها دفعة واحدة ، وأن التخاذل الأخلاقي الذي نشهده في الإنسان التجريبي يهدد في كل لحظة وضع الفكرة موضع التنفيذ . ومعنى هذا أيضاً أنه يجب أن يتم في الإنسان تغير جذري وتحويل محوري ، قبل أن يتبها له أن يحقق أى مثال من مثل قوة « الناطقية » فيه . وأياً كانت الظروف ، وأياً كان المكان والزمان ، فهذه الفكرة باعتبارها « واجباً » خليفة أن تحكم سلوك الإنسان إن كان حريصاً على أن لا يهدر كرامة الإنسانية فيه ؛ وبهذه الصفة تدخل الفكرة في مجال الصيرورة الممكنة . ويختم الفيلسوف « نظرية الحق » بهذه السطور ذات الدلالة البعيدة ، فيقول : « إن الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة ( يعني فكرة السلام الدائم ) مكفولة على أحسن ما يمكن أن تكفل الحقائق . إنها وحدها ، وعلى شرط أن يسعى



إليها ، لا طفرة أو بقفزة واحدة ، أو بالطريق الثورى . . . بل عن طريق إصلاحات تدريجية ، وطبقاً لمبادئ رصينة ، تستطيع بتقريبات مستمرة أن تقود إلى الخير السياسى الأعلى ، إلا وهو تحقيق السلام الدائم ،<sup>(١)</sup>.

### العناية الإلهية تساند السلام :

لقد آن أن نختم هذا الحديث ، فنقدم بعض الملاحظات . بدا للفيلسوف فى مغرب عمره أن امتحان التاريخ ينتهى إلى إثبات غائية فى الطبيعة ، مناصرة للسلام . « والطبيعة » التى يتحدث عنها كانط غالباً لفظ يرادف « العناية الإلهية » ، فغاية العناية إذن أنها جعلت الأمور تسير ، وكأن الإنسانية تطورت من الفوضى إلى الحق ، ومن العبودية إلى الحرية ، ومن تشتت البدو والرحل إلى منظمات سياسية تتسع رقعتها شيئاً فشيئاً ، ومن الحرب والقتال إلى التعايش والسلام . وبناء على ذلك تتلاقى تجربة المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان ، مع مطالب الضمير والأخلاق .

### انتصارات الحرية :

كتاب « نزاع الكليات » ، — وهو آخر مانشره كانط نفسه

(١) انظر : رويسن ، فى كتاب : « فلسفة كانط السياسية » . من ٤٧ - ٤٨ .

من مؤلفات ( ١٧٩٨ ) فيه عبارات ذات وقع جميل عن النتيجة التي رأى فيلسوف التاريخ أن يستخلصها من التجربة التي عاشها أبناء جيله ، تلك التجربة التي بدت له حاملة معنى استثنائياً ، لأنها تشهد بانتصارات حقيقية للحرية والكرامة على آلية الأهواء والشهوات .

فها هي ذي المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية تقدم المثل الحي على الاتحاد بين دول حرة ، وفي فرنسا حلت الجمهورية محل الحكم المطلق ، وفي ألمانيا نفسها حتى في عهد الحكم البروسي الصارم ، أخذت الميول تتجه إلى الليبرالية الجديدة. (١) والشواهد غير ذلك كثيرة ، وكلها تؤيد التفاؤل القائم على العقل الرشيد :

والثورة الفرنسية ، من بين هذه الأحداث التاريخية الخطيرة هي الحادث الذي أيقظ عند كائظ حماسة متوقدة ، غيرت نظام هذا الرجل المدقق أقصى التدقيق في مراعاة النظام . لذلك رأينا يكتب في مؤلفه الأخير هذه السطورة التي هي أشبه بوصية أودع الفيلسوف فيها آماله السياسية ، فيقول :

« إن ثورة شعب غني بالمواهب ، تلك الثورة التي نراها متحققة

---

(١) في القول الشائع : بأن هذا ربما يكون حقا من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل ( ١٧٩٣ ) .

أمام أنظارنا ، يمكن أن تنجح أو أن تفشل في المستقبل ، ويمكن أن تورث الناس من ضروب الشقاء وأن تسومهم من سوء العذاب ما يحمل الإنسان العاقل الواثق من سلوك سبيل الحكمة على الإحجام عن محاولة أخرى من هذا القليل بمثل هذا الثمن الباهظ . ولكن على الرغم من ذلك كله ، فإن هذه الثورة قد أيقظت في قلوب جميع النظارة والمشاهدين بل في قلوب من بعدت بهم الديار عن شهود أحداثها وهي تجري على المسرح - أيقظت في قلوبهم جميعاً آمانيات تعاطف واستلطاف توشك أن تكون بهجة وحماسة (١) .

### التقدم نحو تحقيق مبادئ الحق :

ويستطرد الفيلسوف في موضع آخر فيقول : إني لأشهد الله وأعلن عل الملأ ، دون أن أكون من أهل الرؤى والأحلام ، هذا الذي أستطيع اليوم أن أراه في الأفق البعيدة قياساً على الآيات اليبينات والإشارات الهاديات ( التي ترسلها العناية إلى أبناء هذا الزمان ) أن هذه الغاية السامية ( أي تحقيق دولة قائمة على مبادئ

(١) « تنازع الكليات » . ترجمة فرنسية بقلم ميوبتا ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، انظر أيضاً رابل : « كانط » ( النص ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ) .

الحق) لا بد أننا بالغوها بعون من العناية ، وسوف تكون توطئة لتقدم بلارجعة ولا تقهر،<sup>(١)</sup> .

وهذا التقدم ليس تقدماً آلياً ولا يمكن أن يتحقق بدون المجهود . وإن فكر كانط الأخير في هذه الوصية الثمينة واضح كل الوضوح : في حين أن الحيوان يركن ركوناً سلبياً إلى قانون الطبيعة ، ففي الإنسان ، بمقتضى الناطقية فيه ، قد « اجتمعت الطبيعة والحرية » . بالطبيعة يكون الإنسان ميالاً إلى أن يتصرف تصرف الحيوان ، وهو في هذا الصدد يكون شبيهاً بالحروف — ( والتشبيه تشبيه كانط ) ، الحروف الذي يرتضى وصاية صاحبه ، أو يقبل استبداد سيده ، على شرط أن « يزوده بالغذاء السمين والحماية القوية » .<sup>(٢)</sup> ولكن الإنسان كما قلنا حر ، وقد كان من أثر الثورة الفرنسية أن أشعلت وعيه ، وألهبت ضميره .

ويقول كانط : « إن مثل هذه الظاهرة من تاريخ الإنسانية لا يمكن أن تنسى »<sup>(٣)</sup> . فمنذ ذلك اليوم ، أصبح النوع الإنساني

(١) « تنازع الكليات » ص ٢٢٦ .

(٢) انظر : رابل « كانط » ( النص ص ٣٣٦ ) .

(٣) الموضع نفسه .

في حال تأهب وانتباه . لقد عرف الإنسان قوته وطموحه . ومنذ ذلك اليوم لن يكون الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ وعداً بل نداء ، وترجيحاً لصوت الأمر الأخلاقي الجازم : إنه يهيب بالسكّان الناطق ، في كل زمان ومكان ، أن يتحمل بشجاعة مسئولية مصيره في هذا العالم

## الإمام محمد عبده<sup>(١)</sup> بين السياسة والإصلاح

منذ بضع سنين بينا في كتابنا «رائد الفكر المصري» ، أنه في مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت قلب البصر في الظلام الكثيف تتلصص بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد يرشد لها ويهديها سواء السبيل . وسرعان ما وجدت رائدها في شخص الأستاذ الإمام ، في شخص رجل قد زانته الحكمة وصقلته الثقافة وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجج العاطفة وعزمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ، ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأتمته قبل أن يعيش لنفسه ولأسرته ، وبالأجمال رجل يحافظ عليه زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لها نظيراً بين أصحاب الطرايش ولا بسى العمام والقفاطين . والتفت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدر الناس على إثارة الشباب لتحقيق المبادئ العالية ، وحضره إلى بذل الجهود لتوخي الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء ، وتصفية القلوب من زيف

---

(١) انظر كتابنا : « رائد الفكر المصري » ( الطبعة الثانية ١٩٦٥ )



المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع في نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن ييث في نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ، ومواصلة السعي وإتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . . . ومن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول إنه هو الذي أمد التفكير المصري بالوحدة والانسجام ، وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وإنه هو الذي استطاع بقوة شخصيته وكتاباتاته أن يكون مصدر وحي لرجال السياسة والاجتماع والفلسفة والدين في مصر . فتشأت بفضلها وانتمت إليه أربع مدارس مهمة : اجتماعية ودينية وفلسفية وسياسية .

وقد قلنا وكررنا القول بأن قضية الإصلاح « الجواني » ، إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ، هي الرسالة الأولى التي اضطلع بها الأستاذ الإمام ، وأن هذا الجانب من التربية الأخلاقية هو الذي حظى بكل اهتمامه في حياته الخصبه النافعة الهادية : يكافح العادات والتقاليد السيئة ، وينقذ البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ويتدد بجميع الانحرافات الاجتماعية

والسياسية ويبدل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى وإصلاح المحاكم الشرعية . . . - يتصدى لذلك كله بغية الإصلاح الأخلاقى للجماعة الإسلامية عموماً والمجتمع المصرى خصوصاً .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعاً أشد الاقتناع أن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته . وقد أشار فى « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية ، حين تغلغلت فيها الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً . ثم إن جمهرة البلاد الإسلامية ، سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي ، لم يكن لها فى ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة : فمحاولة تأييد سياسة معينة ، أو مناوأة سياسة أخرى عن طريق الدين أو العلم ، تكون عاقبته شراً على الأمرين جميعاً . ومن الخير للصالح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان .

ولكن الأستاذ الإمام على الرغم من حبه وإيثاره لرسالة كأستاذ للشباب ومربى للنفوس ، وعلى الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، لم يكف قط عن إبداء رأيه فى المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ، فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحى الموصول الذى يكفل للفكر حق الإشراف على سير المجتمع فى

عصره . « وحسبنا أن ننظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات، وأن نعتبر ما ألقى من دروس في تفسير القرآن أو في تقويم اللسان ، وما بث من إصلاح في القضاء أو في التعليم أو في الإفتاء ، وحسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله من الجهود الإصلاحية الصادقة في الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقرباً به استطاع أن يخدم الحقيقة وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين الذين لم يكونوا في الغالب إلا سياسيين محترفين . »

هذا ما قلناه في كتابنا عن « رائد الفكر المصري » المنشور سنة ١٩٥٥ . ويسرنا اليوم في الذكرى الثانية والستين لوفاته أن نوجه خالص التحية إلى جميع الكتاب والمفكرين الذين أنصفوا الإمام وقدروا رسالته إلى الأمة العربية حق قدرها، ويسرنا بوجه خاص أن نوجه أصدق التحية لذكرى إمام المفكرين في هذا العصر، المرحوم عباس محمود العقاد ، إذ تفضل رحمه الله وجعل الجنة مثواه عند ظهور الطبعة الأولى لكتابنا بالتزوية بما بذلنا من جهد في استقصاء فلسفة الأستاذ الإمام ، وبيان أثره العظيم بين مدارس الفكر الحديث ، واستطاع أن يقدم لنا سيرة « محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم » دروساً حية قيمة للشبيبة الواعية العاملة .

ونحمد الله أن أتاح لهذه الأمة من ذوى البصيرة والأريحية ،

من أمثال رشيد رضا ، ولطفى السيد ، وقاسم أمين ، ومصطفى عبد  
الرازق وعباس محمود العقاد ، من أدوا إليها رسالة التنوير كاملة ،  
فعرفت بفضلهم أن هذا الرائد الكبير كان من الدعاة المتشبهين  
الذين قد « يخسرون حياتهم وحياة ذويهم ، ولكنهم يرسلون  
دعوتهم من بعدهم ناجحة متفائلة فتظفر في نهاية مطافها بكل شيء ،  
حتى المظاهر العرضية والمنافع الأرضية » كما قال العقاد عن الحسين  
بن علي « أبي الشهداء » . ويسعدنا أن يقبل الناشئون من الباحثين  
على دراسة آراء الأستاذ الإمام ، وأن يتسابق الناشرون الجادون  
إلى نشر آثاره في صورة جديدة قشبية ، بعد أن سمعنا في مساء  
يوم الاثنين ٢١ مايو سنة ١٩٦٢ ، الشهادة المنصفة الجميلة التي سجلها  
« الميثاق ، الوطنى المصرى » ، حين عرض لتاريخ بلادنا في الفترة  
التالية للاحتلال الانجليزى ، فقال ما نصه : « ومن عجب أن هذه  
الفترة التي ظن فيها الاستعمار والمتعاونون معه أنها فترة الخمود  
كانت من أخطر الفترات في تاريخ مصر ، بحثاً في أعماق النفس  
وتجميعاً لطاقت الانطلاق من جديد . لقد ارتفع صوت محمد عبده  
في هذه الفترة ينادى بالإصلاح الدينى وارتفع صوت لطفى السيد  
بأن تكون مصر للمصريين ، وارتفع صوت قاسم أمين ينادى  
بتحرير المرأة .... وركب سعد زغلول قمة الموجة الثورية الجديدة  
يقود النضال الشعبى العنيد » .

ونود أن نقرر أن هذه العبارات جاءت في أوانها حقاً ، فكانت إنصافاً لتاريخ أمتنا ، وتسجيلاً لما أثر رجالنا ، ويدا أخرى جديدة يسديها مقدم «الميثاق» ، بالإضافة إلى أياديه السابقة العديدة . ونحب أن يقف المتدبرون في معاني الميثاق وقفة خاصة في هذه المسألة بالذات ، نظراً إلى أهمية الموضوع وصلته بالترية الوطنية الواعية التي نريدها للأجيال الصاعدة . وهذه الوقفة لازمة جداً في هذه الآونة ، إيضاحاً للحقيقة الواقعة ودفعاً للشبهات العائرة عن تقييمنا لخدمات رجالنا وتقديرنا لقادة الفكر عندنا : فإن من الأخطاء الفادحة ذات العواقب الوخيمة أن يتوهم متوهم أنه يخدم قضية الوطن بمحاولات الهدم والتشنيع على الرواد الذين حملوا عبء بنائه . فإن جميع القرون في تاريخ الأمة إنما هي صحائف كتاب واحد ، وإن كل فكرنا وكل كيانتنا هما النتيجة التي انتهى إليها عمل القرون . وإن مما يؤسف له أن بعض المشتغلين بالبحوث النظرية عندنا قد وقفوا من قادتنا الروحيين موقفاً سلبياً أو هدلاً في بعض الأحيان ، فخدموا بذلك مآرب الاستعمار ، وكانوا أعواناً له من حيث يشعرون أو لا يشعرون .

وإن الشبهة العربية الواعية لتترك في وضوح أن أهم رسالة ينبغي أن نقوم بها ، في فترة تجمع طاقات الانطلاق التي نشهدا اليوم ، هي العودة إلى تراثنا الروحي تعمقه ونستلهمه ، والإصغاء



إلى رواد الوعي عندنا تتلقى عنهم ونهتدى بهديهم . وليس من قبيل المصادفة أن يذكر « الميثاق » إلى جانب اسم محمد عبده أسماء لطفى السيد، وقاسم أمين، وسعد زغلول : فإنهم جميعاً يمثلون امتدادات لرسالة الأستاذ الإمام .

وبعد فتود أن نعرض هنا لمسألة في سيرة محمد عبده كانت في السنوات الأخيرة موضع تساؤل بعض الكتاب النابهين المنصفين . تساءل الصحفي الفاضل المرحوم كامل الشناوى عن سر تحول الأستاذ الإمام من الثورة على الاحتلال البريطانى إلى مهادنة كرومر مثل الاحتلال فى مصر فقال : « ما سر هذا الود المتبادل بين محمد عبده وممثل الاحتلال البريطانى ؟ هل هو مجرد تقدير من كرومر لعبقرية إنسانية عظيمة ؟ هل هو انتهاج الإمام محمد عبده سياسة أخرى غير السياسة الثائرة التى بشا فى نفسه أستاذه جمال الدين ؟ ولماذا عدل عن الثورة إلى المهادنة ؟ هل سئم الكفاح والنضال ؟ هل يش من السياسة ، لأنها كما يقول : « ما دخلت شيئاً إلا أفسدته » (١) .

ونحسب أننا قد رددنا على مثل هذا التساؤل قبل وروده على لسان المرحوم الشناوى بنحو عشرين سنة ، تعقيباً على مقال كان قد نشره أستاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ذكر فيه أن الشيخ محمد عبده كان يجهر أول أمره بعداوته لإنجلترا ويكتب فى



ذلك فصلاً ضافية . أما بعد اتصاله بالأميرة « نازلي فاضل » التي كان هواها مع إنجلترا ، وكانت صديقة للورد كرومر ، فقد تلاشت من صدره عداوته للإنجليز .

وقلنا في تعقيبنا على مقال أستاذنا إن « الشيخ محمد عبده إذا كان أول أمره قد حمل على الإنجليز حملات شديدة ، فقد كان ذلك في جريدة « العروة الوثقى » التي كان يصدرها في منفاه ، فكان يكتب وهو في باريس ، مدفوعاً بحماسة الشباب ومرارة النفي بعيداً عن وطنه ومتأثراً بآراء أستاذه الأفغاني ، وقد كانت على ما يعلم الجميع ترمي إلى الثورة ، سواء بتأليف الجمعيات السرية أو بالإذاعة بالقلم واللسان ، أو استعمال العنف والقتل ؛ بالجملة القيام في وجه الظالمين والمستبدين سواء كانوا شرقيين أو غربيين . وكان محمد عبده يعتقد أكثر آراء أستاذه الأفغاني ، لكنه بعد عودته من باريس وفشل الدعوة إلى الثورة السياسية عدل آراءه الأولى ومال إلى الأخذ بالاعتدال والتدرج ، متوخياً السير في الإصلاح لا من طريق السياسة والثورة ، بل من طريق التعليم والتوير ، والتربية الدينية والاجتماعية . وكان الأستاذ المصلح يتحدث عن هذا فيقول : « علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع ، وأن نبداً بترغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ، ويكون

ذلك كله تمهيداً لما يراد من تقييد الحكومة . وليس من اللائق أن  
تفاجيء البلاد بأمر قبل أن تستعد له ، فيكون من قبيل تسليم  
المال للناشيء قبل بلوغ سن الرشد : يفسد المال ويقضى إلى التهلكة ،  
أما عن الإصلاح الديني فالأستاذ الإمام يقول في رده المشهور على  
« هانوتو » : « إن الغرض الذي يرمى إليه جميع المصلحين من  
المسلمين إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ  
في فهم نصوص الدين ، حتى إذا سلت العقائد من البدع ، تبعها  
سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، وتهذبت الأخلاق  
بالمملكات السليمة ، ولم يخطر ببال أحد من يدعو إلى الرجعة إلى  
الدين سواء في مصر أو في غيرها أن يثير فتنة على الأوربيين أو  
غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين ، (١) .

فلما أراد الإمام تطبيق وجوه الإصلاح على الأزهر ، يادخال  
العلوم الحديثة في برامج ، وكانت أولى محاولاته الإصلاحية في  
عهد الخديوي توفيق ، قام في وجهه شيوخ جامدون على ما ألفوا  
من تقاليد ، ولم يفتنوا إلى مدى إصلاحه . وبعد ذلك نظر الشيخ  
محمد عبده إلى السلطات العليا يلتمس عندها التأييد . فلم يجد من  
الخديوي عباس الثاني إلا مناوأة له ومناصرة لخصومه . ولقي الإمام  
في ذلك من الأذى كثيراً . ولنا بحاجة إلى بيان ما كان في  
خصومة الخديوي للأستاذ الإمام من شدة وعنف فذلك أمر

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » ج ١ ص ٢١٧ .

مشهور ، وحسبنا أن نشير إلى تلك الوثيقة الخطيرة التي أرسلها الخديوى إلى أحمد شفيق باشا — وقد كان إذ ذاك رئيسا للديوان العالى — يؤنبه فيها على سيره فى جنازة الشيخ محمد عبده (١).

ولإزاء الدسائس المتوالية والحملات المنكرة التى كانت توجه من كل صوب إلى رجل الإصلاح ، لم يكن للأستاذ الإمام بد من أن يدير وجهه إلى السلطان الإنجليزية ، فسعى إلى لورد كرومر وأقنعه بوجهته فى الإصلاح ، ووجد محمد عبده المفتى من العون عند العميد البريطانى ما أخطأه عند عباس الثانى وعند شيوخ الأزهر . ومن أطلع على التقارير السنوية التى كان يقدمها لورد كرومر إلى حكومته وجد فيها ذكراً طيباً لمحمد عبده وتقريراً لأعماله الإصلاحية . وعميد الإنجليز فى مصر نفسه يذكر لنا أن مناصرته للأستاذ الإمام لم تكن بالأمر اليسير ، لما كان يلقاه المصلح من عداوة الخديوى وخصومة الشيوخ الجامدين . وما من شك أنه لولا تأييد كرومر لما بقى محمد عبده فى منصب الإفتاء طويلاً ، ولكان من الميسور لهم أن يجيئوا بغيره ممن هم على أتم استعداد لإصدار الفتاوى الشرعية فى تحليل تصرفات الخديوى فى الشئون الدينية والمالية ١١

ونرى مما تقدم أن الأستاذ الإمام لم يهادن الإنجليز عفواً ، ولا إرضاء لهوى ، ولا تحقيقاً لمصلحة شخصية ، بل ألبأته إليه

(١) أحمد شفيق باشا : « مذكراتى فى نصف قرن » ج ٢ — القاهرة ١٩٣٦

مطالب النهوض بالحركة الإصلاحية : كان يريد الإصلاح حقاً ، ولم يكن بمقدوره أن يمضى فيه إلى غايته وأهل الجمود العقيم البغيض يقيمون في وجهه العراقيل ويحيكون من حوله الدسائس ، فكان طبيعياً إذن أن يلتبس موافقة الإنجليز وقد كان لهم حينذاك النفوذ الفعلي في البلاد . على أن صداقة الإمام للعميد البريطاني لم تكن تنسبه واجبه كوطنى غيور على بلاده ، بل لقد كان أول من حاول بث الفكرة الوطنية في نفوس المصريين ؛ ولم تكن تفوته فرصة دون أن يطالب فيها بقيام دستور للحكم العادل في البلاد ووضع حد للتدخل الذى كان يدعيه المستشارون ، الإنجليز لأنفسهم ، بحيث لا يكون الموظفون المصريون مجرد ألعوبة في أيديهم ، كما كان الحال في ذلك الزمان .

هذا خلاصة ما كتبناه عن ذلك الموضوع سنة ١٩٣٧<sup>(١)</sup> . وفي سنة ١٩٥٤ عدنا في حديث لنا مع مندوب جريدة « الزمان » إلى تنفيذ تلك الفرية التى تذهب إلى أن الشيخ محمد عبده كان ممالئاً للإنجليز ، فقلنا مانصه : « من المعروف لمن تتبع تاريخ الأستاذ الإمام ، مستنداً إلى مصادره الوثيقة أن الرجل كان منذ البداية وطنياً مخلصاً وفدائياً رشيداً . وضع برنامج « الحزب الوطنى » الذى طالب في مصر قبل الثورة العراقية ، بإقامة الحياة النيابية ، وإطلاق الحريات الفكرية ، وتحسين حال الفلاح ، وإلغاء « السخرة » ،

(١) مجلة « الرسالة » عدد ٢٢ من فبراير ، القاهرة ١٩٣٧ .

والتخلص من نظام الطبقات . ومعلوم أيضا — باعتراف الإنجليز أنفسهم — أن الشيخ محمد عبده كان « الروح المدبر للثورة » ، على حد تعبير كرومر نفسه في كتابه « مصر الحديثة » ، ومعلوم كذلك أنه كان قد قرر بتحريض من السيد جمال الدين ، التخلص من استبدال الخديوى إسماعيل وفكر في قتله : وهذا أيضا مستقى من مصادر إنجليزية<sup>(١)</sup> .

وكذلك يينا في ذلك الحديث أسباب الموقف الذى وقفه محمد عبده من الثورة العرابية ، وكيف أنه لم يؤيدها فى بدء حركتها ، ثم أصبح من أكبر دعاةها بعد ذلك ، فقلنا : إن مخالفة محمد عبده للعرابيين فى أول حركتهم إنما قامت على أساس أن هذه الحركة لم تكن ثورة شعبية بالمعنى الصحيح ، وأن مقاصدها كانت طائفية محتة ولا تتصل بترقية الأمة فى مجموعها ، فلما تطورت حوادث الثورة العرابية ، وأصبحت تمثل الأمانى القومية ورأى محمد عبده تحرش الأجانب والطامعين ، وخيانة الخديوى توفيق ومآلتيه من الباشوات والأعيان ، انضم إلى الثوار ، وأصبح قوة لهذه الثورة يدعو لها بقلبه ولسانه وأعماله ، حتى أصابه ما أصاب أنصارها عند فشلها ، فنفى من مصر مع سائر العرابيين . وبعد الاحتلال الإنجليزى لمصر سافر محمد عبده من منفاه فى بيروت إلى باريس ، وهناك أصدر هو والسيد

(١) « بلنت » : « التاريخ السرى لاحتلال الإنجليز لمصر » لندن ١٩٠٧

ص ٤٨٩ و « كرومر » : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ١٨١ .



الأفغانى جريدة «العروة الوثقى» ، وهدفها — كما يعلم الجميع — هو تأليب الشرقيين عموماً ، والمصريين والسودانيين خصوصاً على الاحتلال الإنجليزى .

وفسرنا اتصال الشيخ محمد عبده ، بعد رجوعه من منفاه ، باللورد ثم صداقته له فقلنا مانصه : « بعد استتباب الاحتلال فى مصر ، عاد محمد عبده من المنفى ، فوجد أن السبيل الصحيح إلى الإصلاح ليس عن طريق السياسة ، كما كان يرى أستاذه جمال الدين ، بل عن طريق التربية والتعليم : فوجه همته إلى هذا المجال ، وبدأ مشروعاته بإصلاح التعليم فى الأزهر ، وإصلاح المحاكم الشرعية ، ونشر التعليم للبنى فى المدارس الإسلامية » ورسم خطة شاملة لذلك كله : وهى أن يوطد صلاته باللورد كرومر ، ليستعين به على تنفيذ مشروعاته الإصلاحية التى لا تتعرض للأمور السياسية والتى كان ينادىها الحديوى عباس — باسم الدين ١ : فلم يكن هذا الموقف عمالة للإنجليز ، ولم يكن الإمام راضياً عن احتلالهم للبلاد » على الرغم من إرادة أهلها ، كما صرح فى كل مناسبة <sup>(١)</sup> .

و حين فكرنا فى إحياء الذكرى الخمسينية لوفاة الأستاذ الإمام سنة ١٩٥٥ نشرنا بياناً قلنا فيه : « ليس احتفالنا بذكرى محمد عبده ، لأنها ذكرى ماضٍ مجيد فحسب ، بل لأنها ذكرى

(١) انظر « الزمان » ، القاهرة ١١ من إبريل ١٩٥٤ .



مفكر مصرى عظيم جمع بين علوم الدنيا والدين ، وتجمّل بالإخلاص والخلق المتين ، وعاش لأمته أكثر مما عاش لنفسه وأسرتة ، فوصل إلى مقام الإمامة بأوسع معانيها كما قال قاسم أمين. ونحتفل بذكره لأنّها ذكرى رجل صاحب رسالة جميلة جليلة، لها اليوم قيمة باقية رفيعة، وكثيرون منا لا يزالون محتاجين إلى تذكيرهم بها في كل حين .

فالاستاذ الإمام كان رائداً من رواد الثورة المصرية . سجن ونفى مع العراقيين ، وقاوم سياسة الاحتلال ، وعارض مطامع الخديوى وفضح مساوئ حكم محمد على ، ولم يكف عن الدعوة بالفكر والعمل على إيقاظ وعى قومى ودعم وطنية إيجابية ، مدارها الاعتزاز بشخصيتنا وأداء الواجب نحو أمتنا . ولم يدخر جهداً فى محاولة بعث الروح الحقيقية للإسلام ، تلك الروح التى ظلت زماناً مدفونة فى قبور الأوهام والبدع والخرافات . فإن الآراء الحرة التى جهر بها الإمام منذ أكثر من نصف قرن من الزمان ، عن التربية والتعليم ، وعن نظم الحكم ، وعن العدالة الاجتماعية ، وعن الصلة بين العلم والدين ، وعن موقف الإسلام من الفنون ومكان المرأة فى المجتمع – هى آراء حرة لم تتخلف عن العصر ، ولم تخلق الأيام جدتها ، بل إتنازها اليوم تعود أشد ماتكون قوة وحياة وإلحاحاً . وإذا كان بعض الناس فى

عهد الإمام قد عدوها ضرباً من الأوهام ، فنحن نراها في هذا العهد الجديد وقد أخذت سبيلها إلى التحقق . ولعله لا يمضى زمن طويل حتى تدخل في باب الأمر الواقع والوجود الثابت بفضل الجهود المشكورة التي تبذلها الثورة الواعية لرفع شأن الوطن ولدعم قوته في الداخل وفرض هيئته في الخارج ، (١)

لذلك اغتبطنا أعظم اغتباط حين قرأنا واستمتعنا بالكتاب الذي اتحفنا به الأستاذ العقاد منذ بضع سنين عن محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم ، إذ وجدنا الفقيه الكبير يقف من هذه المسألة الدقيقة الحساسة وقفة تحليل وتمحيص : فبعد أن أوضح جهود الأستاذ الإمام في خدمة القضية الوطنية ، وحقيقة صلته بالحكام الإنجليز والمحتلين ، واختياره سبيل إعداد الأمة للاستقلال الصحيح بالتربية والتعليم لا بالدعوة السياسية ، خلص إلى ذلك البيان الرائع عن عزوف الإمام عن الاشتغال بالسياسة وتوجيه عزمته إلى قضية الإصلاح والتربية . قال - رحمه الله - « إن هذا المصلح الذي تمت له عدة الإصلاح وقيادة الأمة في طريق التقدم والحرية قد جرب السياسة فلم تثمر له ثمرة يرضاها . إنه آمن بأن عمل السنين في السياسة والاعتماد على الساسة قد يضيع ولا يبقى من أثره ما ينفع ، بل قد يبقى من أثره ما يضر ولا تمحو ضيره الأيام والسنون . ولكن عمل السنين في تربية الأمة وتعلمها

(١) انظر « الأخبار » عدد ١٨ من نوفمبر ١٩٥٥ .

لن يضيع ولن يذهب سدى ، ولن يتدم عليه العامل ولا الأمة التي يعمل لها ، قصرت بها الطريق أو طالت ، إلى غايتها من التقدم والحرية . . إنه ابتلى من السياسة والساسة بتلك الحيلة التي فيها غصة لا تطاق وأذى لا يحتمل ، ونفرتة ذلك النفور الذي يصد العزيمة عنها ويدحض الرجاء فيها . وليس من طبيعة الفطرة الصادقة أن تمضي إلى وجهة تصد عنها أو تخدع النفس عن السعي الذي يرجو جدواه ليكرمه على العمل الذي لا رجاء فيه . فليس له ولا لأحد أن يصرفه عن العمل الذي يرجو جدواه ليكرمه على العمل الذي لا يجدي عنده ، وإن أجدى كثيراً أو قليلاً عند غيره،<sup>(١)</sup>.

فما أحرانا اليوم أن نكرر التحية لذكرى لصاحب العبقريات على فضله العميم في كتابة هذه السيرة المشرقة لإمام المصلحين الروحيين . وما أحرانا أن نذكر مواقفه المشرقة في الرد على تخرصات المتخرصين ، ممن درجوا في هذه السنين على التهجم بلا حرج ولا حياء ، على ذكرى رجل عظيم القدر قليل النظر في نهضتنا الوطنية ، « علم هذا البلد صفوة القومية الصادقة ، ونادى بمبدئها الصحيح : مصر للبصرين ، يوم كانت السيادة العثمانية قبله كثير من المتخبطين بالدعوة الوطنية على غير هدى » .

(١) عباس محمود العقاد : « محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم » ( سلسلة

أعلام العرب ) القاهرة ١٩٦٢ ص ١٦٩ .

ونحسب أن أولئك المتهمين الظالمين محتاجون إلى أن يتلقوا عن فقيدنا العقاد درساً يعلمهم أن « الأستاذ الإمام هو أول من طالب المحتلين بإسناد مناصب الوزارة إلى الوطنيين الفلاحين ، وأبلغ ذلك إلى الوكالة البريطانية بوساطة المستشرق الإيرلندي « ولفرد سكاون بلنت » سنة ١٨٩١ ، قبل أن يرتفع صوت واحد من أصوات دعاة الأحزاب في الصحافة أو الخطابة ، . ويذكر كرم كذلك بأن الشيخ محمد عبده كان منفياً خارج بلاده، وكان رجوعه إلى بلاده رهناً بأمر المحتلين ، ولكنه سُئل في المنفى ، باعتباره رجلاً من رجال الدين عما ينبغي أن تعمله الدولة البريطانية لكسب مودة العالم الإسلامي ، فكان جوابه كجواب أستاذه جمال الدين : اخرجوا من رادى النيل . (١)

وبعد فقد صارت أفكار الأستاذ الإمام عنصراً مقوماً من عناصر تراثنا الروحي المجيد ، وأصبحت مدرسته حصناً للإيمان والوطنية عاصماً من كل زيغ وضلال ، وأضحت اليوم منارة باهرة يسطع منها النور على أرجاء العروبة والإسلام .

(١) « يوميات العقاد » في « الأخبار » عدد ٢٣ من نوفمبر ١٩٦٠ .

# فهرس الموضوعات





## فهرس الموضوعات

---

### صفحة

الإهداء	٥
تقديم الطعة الأولى	٧
تقديم الطبعة الثانية	١٧

### الباب الأول

المتافيزيقا	٥٩
الشك المتافيزيقي	٩٥
المشكلات الفلسفية الكبرى	١٠٨
بين العلم والأخلاق	١٢٨
مصير الإنسان	١٣٨

## الباب الثاني

١٤٩	.	.	.	.	.	.	الحرية عند اليونان والرومان
١٦٥	.	.	.	.	.	.	حول تاريخ الفلسفة الأوربية
١٧٥	.	.	.	.	.	.	الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام
١٩٩	.	.	.	.	.	.	أثر ابن سينا في الغرب
٢١٠	.	.	.	.	.	.	بين ابن سينا وديكارت
٢٢٢	.	.	.	.	.	.	المثالية الديكارتية
٢٤٤	.	.	.	.	.	.	لينتر بين الفلسفة والدين
٢٥٧	.	.	.	.	.	.	« لامادية » بركلي
٢٦٥	.	.	.	.	.	.	كانط وفلسفة التاريخ
٢٩٦	.	.	.	.	.	.	الإمام محمد عبده بن الساسة والإصلاح

## من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

### ١ — مؤلفات بالعربية :

- \* « خصائص الروح الفرنسي » —  
( دار النشر هوروس ، القاهرة سنة ١٩٤٤ ) .
- \* « شخصيات ومذاهب فلسفية » ( القاهرة سنة ١٩٤٥ ) .
- \* « محاولات فلسفية » — الطبعة الثانية  
( مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٧ ) .
- \* « نحو جامعات أفضل »  
( مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٥ )
- \* « رائد الفكر المصري » — الطبعة الثانية  
( مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٥ ) .
- \* « الفلسفة الرواقية » — الطبعة الثانية —  
( مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ) .
- \* « ديكارت » — الطبعة الخامسة  
( مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة سنة ١٩٦٥ )
- \* « شيلر » — نوابع الفكر الغربي ( دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٨ )
- \* « رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي » —  
( المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦١ )

\* « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » —  
( دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٦٤ )

\* « فلسفة اللغة العربية »  
( المكتبة الثقافية ، القاهرة سنة ١٩٦٥ )

\* « نظرات في فكر العقاد » ( المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٦ )  
\* « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » —

( دار المعارف ، الإسكندرية ، سنة ١٩٦٧ )  
\* « في اللغة والفكر » —

( معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٧ )

٢ — مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية :

*L'Humanisme de F.C.S. Schiller, (Bulletin of the Faculty of Arts, vol. IV, part II, Le Caire 1936)*

*Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques st religieuses, Le Caire 1944.*

*Lights on Contemporary Moslem Philosophy. (La Renaissance library, Cairo 1958).*

*Le Stoicisme et la pensée islamique (La Revue Thomiste, Paris 1959).*

٣ — تحقيق نصوص فلسفية عربية :

\* « إحصاء العلوم » للفرابي —  
( دار الفكر العربي ، القاهرة سنة ١٩٤٨ )

\* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد —  
( مكتبة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٥٧ )

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

- \* « دفاع عن العلم » لأليو باييه —  
( دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٤٦ )
- \* مبادئ الفلسفة « لديكارت —  
( مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ )
- \* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز —  
( الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣ )
- \* « في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر —  
( الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣ )
- \* « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت —  
( الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥ )
- \* « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط —  
( الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ )



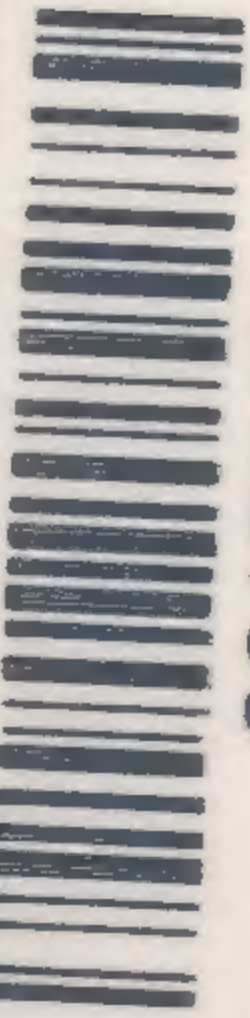






مكتبة الانجلو المصرية

Bibliotheca Alexandrina



0617240